

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI

SAFVETÜ'S-SAFA'YA GÖRE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) İNANCININ TEŞEKKÜLÜ VE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) –İKTİDAR MÜNASEBETLERİ (XIII.YÜZYIL)

Vahap AKTAŞ

DOKTORA TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
KASIM-2013



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI

SAFVETÜ'S-SAFA'YA GÖRE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) İNANCININ TEŞEKKÜLÜ VE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) –İKTİDAR MÜNASEBETLERİ (XIII.YÜZYIL)

DANIŞMAN: Doç. Dr. Mehmet Suat BAL

Vahap AKTAŞ

DOKTORA TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
KASIM - 2013

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI

SAFVETÜ'S-SAFA'YA GÖRE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) İNANCININ TEŞEKKÜLÜ VE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) –İKTİDAR MÜNASEBETLERİ (XIII.YÜZYIL)

Vahap AKTAŞ

DOKTORA TEZİ

Kod No :

Bu Tez ...../..../.... Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Kabul Edilmiştir.

Doç. Dr. Mehmet Suat BAL	**Ünvanı, Adı Soyadı, İmzası**	**Ünvanı, Adı Soyadı, İmzası**
BAŞKAN	**ÜYE**	**ÜYE**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Murat KARABULUT
Enstitü Müdürü

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI

ÖZET

DOKTORA TEZİ

SAFVETÜ'S-SAFA'YA GÖRE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) İNANCININ TEŞEKKÜLÜ VE ANADOLU'DA KIZILBAŞ (ALEVİ) –İKTİDAR MÜNASEBETLERİ (XIII.YÜZYIL)

Vahap AKTAŞ

Danışman : Doç. Dr. Mehmet Suat BAL

Yıl : 2013 , Sayfa: 198+9

Jüri :Doç. Dr. Mehmet Suat BAL (Başkan)
:Prof.Dr. Orhan DOĞAN (Üye)
:Doç. Dr. Selahattin DÖĞÜŞ (Üye)
:Doç. Dr. Murat AĞARI (Üye)
:Doç. Dr. Faruk SÖYLEMEZ (Üye)

Bu çalışmada, dönemin önemli Kızılbaş-Alevi yazılı kaynaklarından Safvet'ü-Safa'ya göre Anadolu Kızılbaş-Aleviliğinin teşekkülünün ve bu dönemdeki iktidarlar ile olan münasebetlerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Bu araştırmada öncelikle, Safiyyüddin Erdebili'nin hayatı, Erdebil Tekkesi ve Erdebil Tekkesi'nin Anadolu Kızılbaşlığı (Alevi) üzerine etkisine işaret edilmektedir. Ayrıca sufi bir karakter taşıyan tekkenin daha sonraki süreçte Safevi devleti bünyesinde siyasallaştığı görülmektedir. Hem öğrencisi hem de dönemi iyi okuyan bir kişi olarak İbn-i Bezzaz'ın kaleme aldığı Safvet'ü-Safa, Safeviyye tarikatının ilk çıkış noktası ile daha sonraki dönem arasındaki farklılaşmayı göstermektedir. Anadolu Kızılbaşlığı (Alevi), Safiyüddin Erdebil'in tasavvuf anlayışı ve dini-tasavvufi akımlar, bu akımların temel dinamikleri üzerinde durulmaktadır. Bu dinamiklerin, Anadolu'daki hem ortodoksi hem de heterodoksi anlayışlarının şekillenmesinde oldukça belirleyici roller oynadıkları gösterilmeye çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında, Kızılbaş (Alevi) inancının temel altyapısını oluşturan Oğuz (Türkmen)'ların iktidarlar ile olan münasebetleri ve bunun bir sonucu olan Babailer İsyanı hakkında bilgi verilmektedir. Babailer İsyanı'nın sadece dini temelli olmadığı, aynı zamanda dönemin siyasi-iktisadi

gelişmelerinin de bu isyanda etkili olduğu görülmektedir. XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Türkmen-Alevi dervişlerin (Dede Garkın, Hacı Bektaş, Sarı Saltuk ve Barak Baba) faaliyetleri ve bu dervişlerin dönemin iktidarları ile olan münasebetleri incelenmektedir.

Türklerin İslam anlayışının şekillenmesinde, geçmişten günümüze kadar birçok dini ve tasavvufi akım etkili olmuştur. Belirli bir güce kavuşan bu sufi yapıların zamanla siyasi güçler üzerinde de etkili olmaya çalıştıkları görülmüştür. Safevi Devleti'nin temelini oluşturan Erdebil Tekkesi ve Safeviyye tarikatı da bu dönüşümü yaşayan tasavvufi yapılardan biri olarak göze çarpmaktadır. Safeviyye tarikatı, Anadolu'daki sünni iktidara karşı güç oluşturmak amacıyla Erdebil Tekkesini kullanıp, Anadolu'da şiilik propagandası yapmıştır. Bu çalışmanın başlıca kaynağı olan Safvet'ü-Safa, daha sonra Safevi devleti tarafından aslından uzaklaştırılarak, sünni karakterden, şii karaktere dönüştürülmüştür. Kızılbaş (Alevi) inancının temelleri, konunun ana kaynakları ışığında incelenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Safvet'ü-Safa, Erdebil Tekkesi, Kızılbaş, Alevi, Ortodoks İslam, Heterodoks İslam.

DEPARTMENT OF HISTORY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM

ABSTRACT

PhD THESIS

QİZİLBASH ANATOLİAN (ALAWİSM) OF İNVESTİGATE FORMATION AND A QİZİLBASH (ALAWİSM)-GOVERNMENT RELATIONS SAFVETÜ'S-SAFA (XIII CENTURY)

Vahap AKTAŞ

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Mehmet Suat BAL

Year : 2013 , Pages: 198+9

Jury : Assoc. Prof. Dr. Mehmet Suat BAL(Chairperson)
: Prof. Dr. Orhan DOĞAN (Member)
: Assoc. Prof. Dr. Selahattin DÖĞÜŞ (Member)
: Assoc. Prof. Dr. Murat AĞARI (Member)
: Assoc. Prof. Dr. Faruk SÖYLEMEZ (Memeber)

This study aims to investigate the formation of Anatolian Qizilbash-Alawism which is an important inscriptive Qizilbash-Alawite source of the period and its relations to the governments of the period according to Safvet'ü-Safa.

In the first part of this study, the impact that the life story of Safiyuddin Erdebili and the foundation of Erdebil Order ad on Anatolian Qizilbashism (Alawism) were pointed out. Additionally, one can observe that the order that had Sufistic characteristics previously was politicized during the reign of the Safavid Empire. The Safyet'ü-Safa, which was indited by Ibn-ı Bezzaz who was an expert on the developments of the period in addition to being a student of Safiyuddin Erdebili, indicates the differentiation of the Safeviyye Order from its beginning to later periods. Anatolian Qizilbashism (Alawism), the Sufism views of Safiyuddin Erdebili and religious-sufistic movements, and the fundamental dynamics of these movements are highlighted. It is aimed to indicate that these dynamics had definitive roles in the formation of both orthodox and heterodox views.

In the following parts of the study, information on the relations of Oghuzs (Turkmens) with governments and about the Babai Rebellion, which is a direct result of these relations, was provided. Therefore, it can be seen that the Babai Rebellion did not have only religious causes,rather the political and economical developments of the period played a part in the outbreak of this rebellion. The relations between Turkmen-Alawite dervishes of 13thcentury Anatolia such as Dede Garkin, Haji Bektash, Sari Saltuk and Barak Baba with the political

authorities of the era were elicited.

It has been revealed that many religious and Sufistic movements were influential in the constitution of the Islamic understanding of the Turks throughout the history. These Sufistic structures that achieved a certain amount of power tried to be authorative over political powers in time. The Erdebil Order, that form the base of the Safavid Government, and the Safaviyya Order strike us as examples of Sufistic structures that had undergone this differentiation. In order to be able to stand against the Sunni government in Anatolia, they used the Erdebil Order to propagandize for Shiism. Thus the Qizilbash-Alawite understanding that had been flourishing in Anatolia was used to provoke the people against government. Later on, works like Safvet'ü-Safa, which is the subject matter of this thesis, were digressed by Safavid Government and used as political propaganda material. By means of revealing the inscriptive sources on Qizilbash-Alawism objectively, the social and cultural dissolution can be prevented.

Key Words: Safvet'ü-Safa, Erdebil Order, Qizilbash, Alawite, Heterodox Islam, Orthodox Islam

ÖN SÖZ

Tarihsel süreçte sosyal hareketliliğin en canlı yaşandığı coğrafyalardan biri Anadolu'dur. Bu sosyal hareketlilik, olayların tarihsel altyapısını ve arka planını anlamamızda bize en önemli veri kaynaklarıdır. Özellikle Moğol İstilası sonrasında Horasan ve Türkistan bölgesinden, Anadolu coğrafyasına doğru yaşanan hareketlilik, Anadolu'nun düşünsel yapısının belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur. IX. ve X. yüzyıllarda İslamiyet'in Orta Asya'da farklı bölgelerde bulunan Türk zümreleri arasında kabul görmeye başladığı zaman, birbirinden farklı iki sosyo-kültürel ortama göre nitelik kazanmıştır. Şehirde yaşayan ahali, tabii olarak kitabi olan esaslara daha önem veren bir İslam telakkisini, başka bir deyişle devletin resmi desteğini de sağlayan Sünni Müslümanlığı benimsemişti. Konar - göçer Türkmenler ise, kendilerine önce İranlı, sonra da Türk sufiler vasıtasıyla getirilen tasavvuf ağırlıklı bir mistik Müslümanlık anlayışını benimsemişlerdir. Heterodoks Müslümanlık dediğimiz bu anlayış, Türk göç hareketiyle beraber XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya da girdi ve çoğu zaman İslam dininin ince teolojik konularıyla ilgilenmeyen, ama güçlü bir mistik cazibenin hâkimiyetindeki, geleneksel hurafelerle karışık bir anlayışa yöneldiler. Nizamiye Medreselerinin etkisiyle güçlü bir Sünni iktidar oluşturan Anadolu'nun siyasi yapısı ile, heterodoks İslam anlayışını benimseyen Türkmenler arasında düşünsel ayrılıklar oluşmuştur. Bu ayrılıklar Anadolu'da uzun yıllar devam edecek, Kızılbaş (Alevi) Türkmenlerle, Sünni İslam anlayışını benimseyen iktidar arasında münasebetlerin; mücadelelerin ve kavgaların sebeplerini oluşturmuştur.

Anadolu'daki heterodoks İslam anlayışını ve Anadolu'daki iktidarlarla olan münasebetleri iyi anlayabilmek için, Heterodoks İslam anlayışı özelinde Kızılbaş-Alevi anlayışını da ana kaynaklardan öğrenmek büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Anadolu'daki Kızılbaş-Alevi kültürünün şekillenmesinde Erdebil Tekkesi büyük önem arzetmektedir. Sözlü kültüre dayalı bir Kızılbaş Aleviliğin varlığını sürdürmesi ve tarihsel altyapıya ışık tutması tek başına mümkün değildir. Bu sebeple bu çalışmada Erdebil şeyhi Safiyüddin Erdebili dönemine ait, İbn-i Bezzaz (Tevekkül-i b. İsmail b. Hacı el Erdabili)'ın kaleminden çıkmış olan Safvetü's-Safa (el-Mevahibü's-seniyye fi menakıb's- Safeviyye) adlı eser temel alınmıştır. Çalışmamız bu dönemin Anadolu'daki heterodoks İslam anlayışları özelinde "Kızılbaş-Alevi inancının teşekkülü ve Kızılbaş Aleviliğin iktidar münasebetleri" üzerine odaklanmıştır. Bu kaynak dışında dönemin ana kaynakları ve daha sonra bu konuda referans olarak kabul edilen tarihçilerin ve araştırmacıların çalışmalarından yararlanarak hazırlanmıştır.

Bu çalışmayı hazırlarken yardımlarını benden esirgemeyen, fikir alışverişinde bulunduğum başta danışman hocam Sayın Doç. Dr. Mehmet Suat BAL'a, tezin her aşamasında gerekli bilimsel desteği sağlayan Sayın Doç. Dr. Selahattin DÖĞÜŞ'e ve Sayın Doç. Dr. Murat AĞARI'ya, çalışmalarım sırasında büyük desteğini gördüğüm ve her daim fikirlerine müracaat ettiğim Sayın Prof. Dr. Orhan DOĞAN'a sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca katkı ve desteklerini gördüğüm Sayın Prof. Dr. Osman EĞRİ'ye, Sayın Doç. Dr. Faruk SÖYLEMEZ'e ve Sayın Memet YETİŞGİN'e teşekkür ederim. Ayrıca çalışmalarım sırasında destek ve emeklerini esirgemeyen Yaşar ARSLANYÜREK'e, Zeynep GÖNGÖRMEZ'e ve Sevim Ceylan DUMANOĞLU'na da teşekkür ederim. Bununla birlikte desteklerinden dolayı başta Anadolu Alevi-Bektaşi Fedrasyonu Genel Başkanı Sayın Cengiz Hortoğlu'na, Gaziantep, Adıyaman, Kahramanmaraş, Mersin ve ilçelerindeki dede ve Alevi-Bektaşi

kanaat önderlerine teşekkür ederim. Arapça ve Farsça tercümelerinde destek ve katkılarını esirgemeyen Sayın Mustafa SADULLAH'a da teşekkür ederim. Kurumsal düzeyde kaynak taraması sırasında çalıştığım Süleymaniye Kütüphanesi, Üsküdar Selimağa Kütüphanesi, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Enstitüsü ve tezin yazım aşamasında zengin ortamından yararlanma imkanı bulduğum TDV İSAM Araştırma Kütüphanesi yetkililerine nezih davranış ve yardımlarından dolayı teşekkürü borç bilirim.

Vahap AKTAŞ
Kahramanmaraş-2013

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DBİA	: Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TA	: Türkler Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EI2	: Encyclopaedia of Islam
haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
Hz.	: Hazret-i
k.s.	: Kaddesallâhu Sırrahu
İA	: İslam Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
Nr.	: Numara
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
tah.	: Tahkik
tas.	: Tashih
V.r.	: Varak
v.s.	: Vesaire
yay.	: Yayınlayan
y.y.	: Yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. Anadolu'da Kızılbaşlık(Alevilik) ve Yazılı Kaynakların Önemi

Sosyal hareketliliğin her dönemde oldukça canlı yaşanıldığı Anadolu'da, son zamanlarda en popüler ve en çok konuşulan meselelerin başında şüphesiz Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşilik konusu gelmektedir. Popülaritesini son çeyrek asırda daha da arttıran Alevilik-Bektaşilik meselesi üzerine, binleri aşan çalışmaların varlığını net bir şekilde görmekteyiz. (Kızılbaşlık-Alevilik ve Bektaşilik üzerine hem ülkemizde, hem dünyada yapılan çalışmaları, bibliyoğrafik olarak en ayrıntılı hazırlayanlardan birisi Ali Yaman'dır. Ali Yaman yaklaşık 2905 yayına yer vermiş ve bu hazırlığını Alevilik - Bektaşilik Bibliyoğrafyası olarak yayınlamıştır). Ağırlıklı olarak, teoloji bilimi formasyonun da ele alınan Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşilik konusunun, tarihsellik bakış açısının getireceği objektiflik nazarını da kısırlaştırdığını görmekteyiz.

Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşilik konusunda tarihsel objektiflik açısını yakalayamayışımızın ana temel sebebi olarak da, eser veren yazarların bu konuya, ya milliyetçi, ya hümanist ya da Marksist yaklaşımla baktıkları için, bilimsellikten uzak subjektif ve birbirinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır (Ocak, 1996: 191-223). Bu bakış açısıyla Kızılbaş Aleviliği mezhepsel, etnisite ve politik taassupçuluk dışında bir çalışma yapmaya, beklide Cumhuriyet tarihinin resmi ideolojisinin getirmiş olduğu baskı ortamı engel teşkil etmiş olabilir. Bu gelişmeler Kızılbaş Alevi anlayışını çok değer verdiği geleneksel sosyolojik yapısını ve kendilerine özgü inanç dünyalarında ciddi bir dezenformasyona maruz bırakmış ve bu durum Anadolu'da farklı Kızılbaş Alevi anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kızılbaş Alevilik üzerine yapılan çalışmalar şunu göstermiştir ki; Kızılbaş Aleviliğin yazılı kaynakları hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadığı ve bu inançsal-toplumsal-kültürel mekanizmayı genel itibariyle sözlü (şifahi) kültüre dayalı söylemlerle analizde bulunma metodolojisini tercih ettikleri görülmüştür. Bu durum Horasan Şiiliği'nin tasavvufi bir yorumu olarak Anadolu'da kabul görmesine mukabil, daha sonra mistik ve mitilojik bir kalıba sokulmuştur. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında rol alan konar-göçer çevrelerce kabul gören Kübrevilik, Yesevilik, Vefailik, Kadirilik ve Bektaşilik gibi tasavvufi oluşumların, dini anlama-yaşama algısında sözlü kültürün ne kadar etkisi varsa, sözlü kültürün asırlar boyu nesilden nesile aktarılması ve kalıcılığında da yazılı kültürün etkisi o kadar büyüktür.

Sözlü (şifahi) kültür anlayışını temsil edenler, yazılı kültürü temsil edenler tarafından sürekli beslenmekte ve desteklenmektedir (Kutlu, Parlak 2008: 10-11). Kutlu ve Parlak'a göre, "Alevilikteki yazılı ve sözlü kültürün, Batı'da üretilen bir kuramla analiz edilmesinin pek çok faydası olmakla birlikte, bütünüyle izah edilmesi güçtür. Çünkü Kızılbaşlık ve Bektaşilik, Şeyh Safi ve Hacı Bektaşi Veli'nin öncülüğünde oluşturulmuş yazılı kaynaklar yoluyla kurumsallaşmıştır. Yazılı olarak Dedelerin elinde bulunan Kızılbaş Buyrukları ve yazılı olarak Bektaşi Dedelerinin elinde bulunan Makalat ve Erkannameler olmaksızın sözlü kültüre dayalı bir Kızılbaşlık ve Bektaşiliğin varlığını sürdürebilmesi mümkün değildir". Ayrıca sözlü kültür, sadece Alevi inancına özgü olmayıp, Sünni halk inancında da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Sadece sözlü kültürden hareketle, Aleviliği; din, mezhep, meşrep, kültür, felsefi görüş ve hayat tarzı olarak tanımlayarak çerçevesini çizmek, Aleviliği kendi sınırlarının dışına taşımayı zorlaştırmakta, sınırlarını zorlamakta ve onu her geçen etki alanı daralmakta, tarihin derinliklerine gömülmeye mahkum bir külte ya da mitolojiye dönüştürmektedir. Ayrıca bu tür bakış açıların, bu inançsal ve kültürel

olguyu tabiatına ve tarihine uygun bir şekilde ortaya koymakta yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Çünkü "sözlü kültür" paradiğmasını esas alanlar, yazılı kaynakları okuyamadıkları ve anlayamadıkları için, Aleviliği sözlü kültüre kaynaklık eden yazılı kaynaklar üzerinden anlamada son derece yetersizdirler. Bugün Aleviliği bu kurguların ve yaklaşımların suiistimalinden kurtaracak önemli bir fırsat doğmuştur. Bu da yazılı kaynakları üzerinden Aleviliğin yeniden incelenmesidir. Bu eserler, gelenekli ve sahih Alevilikle ilgili bilgi boşluğunu doğru bilgiyle doldurabilme ve Aleviliği yeniden keşfetme konusunda zengin bir malzemeyi ihtiva etmekte olup neşredilmeyi ve incelenmeyi beklemektedir. Bu çerçevede, son dönemlerde yapılan Kızılbaş-Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında ve çalışmalarında yazılı kaynaklara yapılan vurgular büyük önem taşımaktadır (Yazılı kaynaklar üzerinde yapılan en önemli çalışmalar; Eğri, 2003: , Üzüm, 2004: 323-359).

Yazılı kaynaklara dayalı olarak hem Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde, İslam öncesi inanç sistemlerinin Anadolu'nun tasavvufi hayatı üzerindeki etkilerini, hem de Kızılbaş Aleviliğin arka planında Erdebil tekkesinin etkin duruşunu ortaya koyarak, Anadolu'da ki Sünni iktidar ile Kızılbaş-Alevi anlayışı arasındaki münasebetlerin tarihi zeminde tam olarak belirli bir yere oturtulmaması bu konu üzerine dikkatleri yoğunlaştırmıştır.

1.2. Safvetü'-Safa

Safvetü's-Safa, ya da el-Mevahibü's-seniyye fi menakıbi's-Safeviyye (Bazı kaynaklarda "Üssüsü'l mevahib's-seniyye fi menakıbi's Safeviyye" olarak geçmektedir) adlı eser tasavvuf tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle Kızılbaş-Alevi çalışmalarında, Erdebil Tekkesi'nin Anadolu sufi hayatı üzerindeki etkileri konulu araştırmalarda en eski kaynaklardan olması sebebiyle, bu esere ayrı bir değer atfedilmiştir. Safvetü's-Safa İbn-i Bezzaz adıyla tanınmış Derviş Tevekküli b. İsmail b. Hacı Muhammed el-Erdebili tarafından kaleme alınmıştır. Safvetü's-Safa dışında başka bir eser vermeyen yazarın hayatı hakkında ayrıntılı bir bilgi mevcut değildir. Bezzaz nisbesinden dolayı kumaş tüccarlığı yapan bir babanın oğlu olduğu ve muhtemelen Erdebil'de yaşadığı, hayatını burada sürdürdüğü sanılmaktadır.

Müellif, Safiyyüddin Erdebili'nin oğlu ve halefi Şeyh Sadrüddin (d.794/XIII91-92)'in mürididir. Eserin konularını Şeyh Sadruddin'ın tavsiyesi üzerine, tanıkların dilinden ve halktan güvenilir kişilerden toplayıp yazmıştır (Cebecioğlu, 1991: 378-379). Safvetü's-Safa'da yedinci babın beşinci faslında geçen hikayede üstadı, mürşidi Mevlana Şemsü'l-mille ve'd-din Tevekküli Vaiz Erdebili ile Merağa beldesine gittiğini ve bu belde de Şeyh Safiyi gördüğünü ifade etmektedir.

İbn-i Bezzaz'ın Safvetü's-Safayı tam anlamıyla ne zaman yazmaya başladığı net olarak bilinmemektedir. Ancak Safvetü's-Safa'daki bilgiler, Şeyh Sadrüddin'ın orta yaşta olduğu bir dönemde kitabın yazımına başlanılmış ve belirli aralıklarla yazıldıktan sonra 759/1358 yılındatamamlamıştır. Safvetü's-Safa on iki bab ve bu babların içinde bir çok fasıldan oluşmuştur.

Safvetü's-Safa "Dibaçe" ile başlamaktadır. Ardından iki fasıldan oluşan "Mukaddime" gelmektedir. Babların içeriği farklı konular içermektedir. Babların konuları ve içerikleri kısaca söyle özetlenebilir:

I. Bab: Şeyh Safiyüddin'in hayatının başlangıcındaki önemli olaylardan bahsetmektedir. Nesebi, doğumu, çocukluğu, öğrenciliği, Şeyh Zahidle tanışması gibi konuları içermektedir. On bir fasıldan oluşmaktadır.

II. Bab: Şeyh Safiyyüddin'in bir takım zorluklara ve sıkıntılara maruz kalan kişi ya da kişilerin kurtulmasına yönelik kerametlerinden bahsedilmektedir. Üç fasıldan oluşmaktadır.

III. Bab: Şeyh Safiyüddin'in cemal ve celal yönüyle alakalı kerametlerinden bahsedilmektedir. Üç fasıldan oluşmaktadır.

IV. Bab: Şeyh Safiyüddin'in Kur'an'a, hadis'e ve ariflerin sözlerine ilişkin yaptığı tahkikleri içermektedir. Altı fasıldan oluşmaktadır.

V. Bab: Şeyh Safiyüddin'in hayvanlar ve hayvanlar haricindeki şeyler üzerindeki kerametlerini içermektedir. Üç fasıldan oluşmaktadır.

VI. Bab: Şeyh Safiyüddin'in siması ve vecdi hakkındadır.

VII. Bab: Şeyh Safiyüddin'in çeşitli kerametlerini içermektedir. Beş fasıldan oluşmaktadır.

VIII. Bab: Şeyh Safiyüddin'in mezhebi, mücahedesi ve riyazatı gibi değişik konularda bilgi verilmektedir. Yirmi yedi fasıldan oluşmaktadır.

IX. Bab: Şeyh Safiyüddin'in hastalığı ve vefatını anlatmaktadır. İki fasıldan oluşmaktadır.

X. Bab: Şeyh Safiyüddin'in vefatından sonra görülen kerametleri hakkındadır. Üç fasıldan oluşmaktadır.

XI. Bab: Şeyh Safiyüddin'in azameti, şöhreti ve halifelerinden bahsedilmektedir. Üç fasıldan oluşmaktadır.

XII. Bab: Şeyh Safiyüddin'in müridlerinin kerametleri hakkındadır. İki fasıldan oluşmaktadır.

İslam dünyasında, çeşitli sahalarda ve bölgelerde ortaya çıkmış kişilerin terceme-i hallerini anlatan birçok eser ortaya konulmuştur. Özellikle velilerin kerametlerini, örnek hal, hareket ve yaşama şekillerinin anlatıldığı söz ve tavsiyelerinin nakledildiği eserler demek olan menkıbeler (Uludağ, 1995: 358) öncelikle tasavvuf duygu-düşünce dünyasına ait tabakat kitaplarında ve evliya tezkirelerinde yer almıştır.

Tasavvufi fikirlerin İslam aleminde yayılması ve tarikatların teşkilatlanıp iyice yerleşmesinden sonra yani XI. asırdan itibaren, önce Arapça, sonraları Farsça ve Türkçe geniş çaplı bir menakıb edebiyatı meydana gelmiştir (Ahmed Ateş, "Menakıp", İA, VII, s. 702). Muhtemelen XIII. yüzyıldan başlayarak tek bir veli hakkındaki menkıbeleri içeren ve kendilerine menakıb, menakıbname veya bazen de vilayetname denilen müstakil eserler doğmuştur (Ocak, 1983: 1).

Bu menakıbnameleri üçe ayırmak mümkündür (Eflaki, 1995: 17-18):

1. Zühd ve takvada ileri gidenler (İbrahim b. Edhem gibi).
2. Zühd ve takvasıyla birlikte tarikat kurucuları veya bir tarikatın kurulmasına vesile olanlar.
3. Zühd ve takva kisvesi altında siyasi bir cereyanın müdafileri

Kanaatimizce Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili ikinci gruba, kendisinden sonra gelen torunları da özellikle de Şah İsmail üçüncü gruba dahil edilmektedir.

Safvetü's-Safa bize başta dini, mezhebi, toplumsal ve tarihi olmak üzere çok kıymetli bilgiler vermektedir. Menakıbname müellifleri bahsedecekleri şahsiyetlerin kudret bakımından diğer insanlardan farklı olduklarını göstermek için bazı şeyleri abartır gözükebilirler. Bu durum okuyucuya, mübalağalı veya akıl dışı gibi gelebilir. Oysa bu menkıbeleri, ma-verae'l-akl diye tabir edilen aklın ötesinde kabul etmeliyiz. Yazıldıkları dönemin, ilm-i hali olan bu kitaplar, kaynak hizmeti gören kitaplar zümresinden de sayılmışlardır (Levend, 1973: 427-441). Bu açıdan Safvetü's-Safa gibi eserler incelenirken kitaba konu olan şahsiyetlerin hayatlarıyla ilgili menkıbeleri ve hikayeleri bu şekilde okumak, yorumlamak ve anlamlandırmak gerekmektedir.

Safvetü'ş-Safa'yı, Esrarü't-tevhid (Muhammed b. Münevver'in, Ebu Said-i Ebu'l-Hayr hakkında yazdığı menakıbnamedir (Yazıcı, 1996: 435-436) ve Menakıbu'l-Arifin (Ahmed Eflaki'nin, Mevlana Celaleddin-i Rumi ve Mevlevilik tarikatı hakkında bilgi veren farsça yazılmış bir eserdir (Bkz. Tahsin Yazıcı, "Menakıbü'l-Arifin", DİA, XXIX, 114-115) gibi menakıbname tarzı eserlerle birlikte mukayeseli bir şekilde değerlendirmek mümkündür. Edward Browne'un, İbn-i Bezzaz'ın kaleme aldığı Safvet'ü-Safa'nın, Ahmed Eflaki'nin kaleme aldığı Menakıbu'l-Arifin adlı eserini taklid ederek yazdığını iddia etmektedir (Browne, 1930: 40).

Safvetü's-Safa'da İbn-i Bezzaz yalnızca Safiyüddin-i Erdebili'nin hayatını anlatmakla kalmamakta ve aynı zamanda o dönem devlet yönetiminin başındaki kişilerin, o bölgenin eşrafının, kanaat önderlerinin kısaca sosyal hayatın bütün katmanları hakkında bilgi vermektedir. Toplumun önemli bir yapısını oluşturan Ahiler hakkında bilgi verilmiş ve isimleri zikredilmiştir.

1.3. Kızılbaşlık

Kızılbaş kavramı, kızıl (kırmızı) ve baş kelimelerinden oluşan bir terkip olarak karşımıza çıkmaktadır. On iki dilimli kırmızı başlık (börk, sarık da denilmekte) takanları tarif ederken veya tanımlarken kullanılmaktadır. Kızılbaş terimi, bugünkü Anadolu Alevileri için tarihte en çok kullanılan ve genel olarak kendileri tarafından da benimsenen bir isimdir (Yıldız, 2003: 8).

Kızıllbaş tacı veya külahı uzun mahruti (konik) ucu bulunan kırmızı yün keçeden yapılmaktaydı. Başlarının çevrsinde güllü kısmın ortasında yer alan 12 imamı temsil eden 12 yarık bulunmaktaydı. Külahın çevresi ise ona özel bir güzellik katan beyaz bir yün sarık ile kaplanıyordu. Bu külaha aynı zamanda "tac-ıvahhac" (parlak taç, yakıcı taç), "tac-ıateşin" (ateş saçan taç, ateşgibi olan taç), "tac-ıHaydari" (Melikoff, 1999: 9) denilmekteydi.

Kızılbaş terimi XV.Yüzyıl sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmış olmakla birlikte bununla kastedilen sosyal yapı, X. yüzyıldan başlayarak İslam'a giren bu dini, önceki inanç ve gelenekleriyle bağdaştırıp kendi sosyo ekonomik yapılarına uyduran konar göçer zümreleri kapsadığı için on asırlık bir zamanı içine alır" (Üzüm, 1991: 548)

Kızılbaş kelimesiyle ilgili farklı ve yanlış yaklaşımlar vardır. Zira Kızılbaş, Türk tarihinde kırmızı börk veya başlık giyen bütün Türkmen boylarına verilen bir isimdir. Türkler arasında Altay'lı Şamanlar'dan gelen başa kırmızı külah giyme geleneği, İslamiyet'in kabulü ile ortadan kalkmamış, fakat birçok benzeri Şaman geleneği gibi kutsallık kazandırılarak İslamileştirilmiştir (Fığlalı, 1990: 9-10). Kızılbörk'ü sadece aleviler değil, sünniler de giyerdi. Ancak sünniler bunu zamanla terketmişlerdir (Eröz, 1977: 80). Daha sonra büyük bir kültür değişimine uğrayan Türkler arasında Sünni olanlar kızıl başlıkgiymeyi terk edince bu gelenek, eski gelenek ve törelerine daha sıkı bir şekilde bağlı olan Alevi zümrelerine mahsus kalmış ve bu isim onlarla özdeşleşmiştir (Ocak, 1999: 49-50). Ayrıca şu gerçekliği de ifade etmek gerekir ki; belirli bir döneme kadar kırmızı serpuş veya börk takmak siyasi bir anlam taşımıyordu.

Kızılbaş kavramının menşei ve tarihi arka planıyla alakalı bilimsel gerçekliği tartışılabilecek bir kaç olay anlatılmaktadır. Onlardan bazıları şöyle rivayet edilmektedir:

-Hayber Kalesi'nin Fethin'de Hz. Ali'nin kırmızı bir sarık sardığından bahsedilmektedir

-Sıffın savaşında Hz.Ali kendi askerlerini, Muaviye'nin askerlerinden farklı kılabilmek için askerlerine kırmızı sarık sarmalarını söylemiştir.

-Hz. Ali, İbn-i Mülcem tarafından vurulduğu zaman akan kandan dolayı başındaki sarığı kırmızıya boyanmıştı (Erk, 1984: 36-38).

-Safevilerin ceddi Firuzşah (Çeşitli kaynaklarda Firuz Şah Zerrin Külah lakabıyla birlikte de anılmaktadır. Zerrin Külah kırmızı börk (başlık) anlamına gelmektedir. Şeyh Safi'nin de Firuz Şah'ın soyundan geldiği iddia edilmektedir. Bununla beraber Kızılbaşlar tarafından da kızıl elbisenin bilhassa da kızıl börk(taç)ün kudsiyetine ait birçok menkıbenin ortaya çıktığını görmekteyiz) kırmızı külah giyerdi.

-Şeyh Haydar, Şirvan'a hücum ederken askerlerine kırmızı sarık sardırtmıştı.

-Haydar'ın oğlu Sultan Ali'de askerlerine kırmızı sarık bağlatmıştı.

-Şah İsmail'ın ordusu kırmızı sarıklı idi (Erk, 1984: 36-38).

Kızılbaşlık teriminin menşei hakkında tercih edilen görüş; Şah İsmail'ın babası Şeyh Haydar'ın talebelerine on iki imamı temsilen on iki dilimli kırmızı börg/Serpuş (Tac-ı Haydari) giydirmesi ve zamanla bu kullanımın yaygınlık kazanmasıdır. XV ve XVI. yüzyıllarda Şah İsmail'in yaptığı yeni düzenlemelerden sonra da artık Safevi dervişlerinin giydikleri kızıl taçları sebebiyle kendilerine Türkçe "Kızılbaş" Farsça sürhser denilmiş (Melikoff, 1998: 33).

Şeyh Haydar eskiden de kullanılan kırmızı başlığa orijinal bir şekil vererk Haydari tacı bulmuş ve bunun takılmasını müridlerine mecbur hale getirmişti. Şirvan'a hücum ederken de yine ordusundaki askerlerin tamamına kırmızı sarık sardırtmıştı. (Müneccimbaşı, : 181) Kırmızı ve on iki dilimli börk (tacın)ün ilk kez Şeyh Haydar tarafından kullanılmasıyla ilgili bazı araştırmacıların farklı değerlendirmeleri de olmuştur. Örneğin Willem Şoor, kırmızı ve on iki dilimli tacın ilk defa Sultan Haydar tarafından konulduğu düşüncesini ihtiyatla karşılar. Ona göre kırmızı renkli tac, Safevilere özgü değildir, onlardan önce de başka derviş grupları tarafından kullanılmıştır. On iki dilimli sarık da Safevilerden önce Bektaşilerce ve Nimetullahilerce kullanılmıştır (Şoor, 2001: 129).

Faruk Sümer, XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da ki Türk göçebe unsurunun kızılbörk giydiklerinin kesin olduğunu söylemektedir (Sümer, 1992: 3). Aslında bu görüş Kızılbaş kavramının kökeniyle ilişkili doğru bir bilgi olarak kabul edilse de Şeyh Haydar ile brlikte Kızılbaş kavramının siyasal bir eğilim ile anıldığına dair görüşler daha ağır basmaktadır.

Enver Behnan Şapolyo'ya göre, Kızılbaşlık kelimesinin aslı Şamanlıktan gelmektedir. Zira dini ayinleri yürüten Şamanlar başlarına kırmızı külah giyerlerdi, Alevilerin dede veya seyyit dede dedikleri dini rehberleri de Alevi törenlerini başlarına kırmızı külah giyerek yapmaktadırlar (Şapolyo, 1964: 255). Bu görüşle ilgili Altaylı Şamanların dini ayinleri sırasında hayvan derisinden yapılan ve göğüslüğü açık olan cübbe giydikleri ve başlarının üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan "kırmızı külah" taktıkları bilinmektedir (Şükürov, 2006: 67). Uygulama itibarıyla Kızılbaşlığın, törenlere kadınların katılabilmesi, mistik ilahilerin Şamanların sözlerini tutması, sema'ın Şamanların vecd danslarına benzemesi, ayin-i cemde kesilen kurbanın bunlarda sığır kesimine benzemesi, don değiştirme, uçma gibi öykülerin Çin Türkistan'ındaki veli öykülerine benzemesi, kutsal yerler ve kutsal ağaçlar inancının Şamanlarda da olması gibi yedi noktada Şamanist öğelere benzerliği (Birge, 1991: 239-240) dikkat çekicidir.

Kimilerine göre ise on iki dilimli börk ortaya çıktığında Şii ve Sünni toplumların birbirlerinden ayırt edilebilmeleri amacı yatmaktadır. Aslında Hz Ali buyruğunun da sıklıkla gündeme getirilmesi de bunu göstermektedir. Bu gelişmenin ortaya çıkmasındaki etken İran'da yaşayan Türklerle, Osmanlıları bir diğer ifade ile

İranlıŞiilerle Osmanlı Devletinde yaşayan Sünnileri bir birinden ayrı tutma isteği bulunmaktadır.

İlyas Üzüm'e göre Kızılbaş isminin ve on iki dilimli sarığın kaynağının Şah Haydar ve Şah İsmail olduğu ve "Kızılbaşlar" ifadesinin Safevi müritleri olan ve Şah İsmail'in Safevi devletini kurmasında ona yardımcı olan Türkmenler için kullanıldığını kesin bir şekilde söylenebileceğini (Üzüm, 2002: 546-557) ifade etmiştir.

Sonuç olarak ilk başta siyasi bir tanımlama olarak ortaya çıkan Kızılbaş ifadesi, Osmanlı-Safevi savaşının çok boyutlu ve karmaşık yapısından dolayı zamanla siyasi anlamını aşıp dini çağrışımları bulunan bir kavrama dönüşmüştür (Onat, 2003: 118-120). Kavramdaki var olan Osmanlı-Safevi siyasi çatışmasının ağırlıklı olarak dini temelli olduğu algılamalarına yol açmıştır.

Yavuz Selim - Şah İsmail çatışmasında Şah İsmail yenilince, dolaylı olarak "Kızılbaşlık" da yenilmiş ve "Rafızi, mülhid, zındık, evbaş" vb. olumsuz sıfatlardan sonra zamanla "mum söndürenler, ana-bacı tanımayanlar," şeklinde yeni pejoratif (küçük düşürücü) sıfatlar kazanmıştır. Kavrama yüklenen tüm bu olumsuzluklar, artık bu kavramın sahipleri tarafından da kullanılmasını güçleştirmıştır. Nitekim 19. yüzyılın sonlarına doğru Kızılbaşlık yerine şemsiye bir kavram olarak Alevilik ifadesi kullanılmaya başlanmıştır (Melikoff, 1994: 25-34,53).

Kızılbaş kavramının toplumdaki algısı günümüzde bile sıkıntılıdır. Alevi-Kızılbaş mukayesesinde Alevilik kavramının toplumsal geçerlilik ve kabullenme oranının çok daha yüksek olduğunu gözlemlerken, Kızılbaşlık kavramının hem Sünni, hem de Alevi toplumunda çok da benimsenmediği ve olumsuz anlamlar taşıdığı şeklinde yaklaşımların sergilendiği gözlemlenmektedir.

Geçmişten çağdaş dönemlere kadar genel anlamda devletlerin münasebetlerinin din-siyaset çerçevesinde şekillendiğini, özelde ise Anadolu-İran coğrafyalarının birbirlerini mezhepsel olarak kontrol altına alma mücadelesi verdikleri görülmektedir.

1.4. Alevilik

Alevi kelimesi, sözlükte "Ali (Ali: Ebü'l Hasen Ali b. Ebi Talib el-Kureşi el Haşimi; Babası Hz.Peygamberin amcası Ebu Talib, annesi de Fatıma bint Esed b. Haşim'dir. Ebu Talib'in en küçük oğludur. Hz. Muhammed'in Peygamberliğine ilk iman edenlerdendir. Hz. Peygamber'in damadı ve Hulefa-i Raşidin'in dördüncüsüdür. Beş yaşından itibaren hicrete kadar Hz. Peygamber'in yanında ve himayesinde büyümüştür. Hz. Peygamber'le birlikte ilk namaz kılan kişi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Hicretin beşinci ayında muhacirler ile ensar arasında yakınlık ve dayanışma sağlamak amacıyla kurulan muahat sırasında Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak seçmiş, hicretin ikinci yılında da onu, kızı Fatıma ile evlendirmiştir. Hz. Peygamber'in torunları olan Hz. Hasan, Hüseyin ve ölü doğan Muhsin ile Zeynep ve Ümmü Külsüm'ün babasıdır. Hz.Fatıma'nın sağlığında başka evlilik yapmamıştır.

Bedir, Uhut, Hendek başta olmak üzere hemen hemen bütün gazve ve seriyyelere katılmış, büyük yayarlılıklar ve kahramanlıklar göstermiş, Peygamber Efendimizin sancaktarlığını yapmıştır, daha sonraları bunlar menkıbevi bir üslupla rivayet edilegelmiştir. Tebuk Gazvesinde Hz. Peygamber'in vekili olarak Medine'de kalmıştır. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in katipliğini ve vahiy katipliğini de yapmış, Hudeybiye Antlaşmasını o yazmıştır. Dördüncü Halife olarak seçildikten sonra başta Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırması olmak üzere kendisini bekleyen birçok problem ile karşı karşıya kaldı. Hz. Aişe'nin önderliğindeki ordu ile tarihe Cemel vakası

olarak geçen savaşta galip geldi. Muaviye ile Sıffin'de karşı karşıya geldi. Tam galip gelecekken Mısır fatihi Amr b. As'ın ortaya attığı 'hakem' olayının bir hile olduğu hususlarındaki ikazlarını ordusuna dinletemedi. Halkın bir kısmının Hz. Ali'yi bir kısmının da Muaviye'yi halife olarak tanıması sebebiyle ikili bir iktidar ortaya çıktı. Bir Harici olan Abdurrahman b. Mülcem tarafından, sabah namazında, zehirli bir hançerle yaralanmış ve iki gün sonra 19 veya 21 Ramazan 40 (26 veya 28 Ocak 661) da, Kufe'ye (bugünkü Necef) defnedilmiştir. Bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine verilen "Ebu Türab", "el- Murtaza" ve "Esedullahi'l Galib" gibi lakapları da vardır. Onun, İslam'ın yayılış tarihinde ve Müslümanlar arasındaki ilim, takva, ihlas, samimiyet, fedakarlık, şefkat, kahramanlık, cesaret gibi yüksek ahlaki ve insani vasıflar bakımından müstesna bir yeri olduğunu, Kur'an ve Sünneti en iyi bilenlerden biri olduğunu, hemen hemen bütün Sünni ve Şii kaynaklar ittifakla belirtirler (Fığlalı, 2002: 371-374))'ye mensup", "Ali'ye ait", anlamlarına gelmekle beraber, İslam tarihi ve tasavvuf edebiyatında ise "Hz. Ali'yi sevmek saymak, her hususta ona bağlı olmak" anlamına gelir. Sözlük anlamının dışında, Mezhepler tarihinde ise "Alevi" terimi, Hz. Ali'yi en üstün sahabe olarak gören ve Hz. Muhammed'den sonra onun, Allah ve Peygamberin tayini ile halife olması gerektiğini kabul edenler için kullanılmıştır (Fığlalı, 1990: 7). Sözcüğün çoğulu genel olarak Aleviyye ve Aleviyyun'dur (Yaman, 2012: 20). Burhan-ı Katı sözlüğünde Aleviyan sözcüğü karşılığında İmam-ı Ali evlatlerı denmekte ve halen Seyyidler-Şerifler için kullanıldığı ifade edilmektedir (Mütercim Asım Efendi, Öztürk, Örs 2000: 18). Bunun yanı sıra, Hz. Ali soyundan oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Ömer ve Abbas vasıtasıyla, kısaca Hz. Ali soyundan gelenlere Alevi dendiği gibi, Emevi ve Abbasi devirlerinde iktidara karşı Hz. Ali soyuna mensup çevrelerde beliren hareketlerde de Alevi nisbesi kendini göstermiştir (Ocak, 2002: 368-369).

İslam tarihinde bu terim ilk defa hilafetle ilgili anlaşmazlıklarda ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'ın vefatından sonra ortaya çıkan ve üçüncü halife Hz. Osman'ın öldürülmesiyle doruğa ulaşan hilafet münakaşalarında Hz. Ali'nin tarafını tutanlara "Aleviyye" veya "şia-tü Ali" (Ali taraftarı) denmiştir. Bunun yanı sıra İslam dünyasının muhtelif yerlerinde (Fas, Tunus, Cezayir) kurulan ve Hz. Ali soyuna mensup olduklarını ileri süren devletler kurulmuş, bu devletler de Alevi nisbesini kullanmışlardır (Ocak, 2002: 369). Tasavvufta ise Hz. Ali'ye nisbet edilen bir tarikat olup, silsile itibariyle Hz. Peygamber'e, Hz. Ali vasıtasıyla ulaşan tarikatların genel ismidir (Uludağ, 2002: 369-370). Yukarıdaki bilgiler ışığında hangi maksat ve amaçlarla konu edinilirse edinilsin, Alevilik kavramını Hz.Ali'ye dayandırmamak, Kızılbaş (Alevi) anlayışını Hz. Ali'den uzak tutmaya çalışmak mümkün görülmemektedir.

Hz. Osman'ın öldürülmesi neticesinde Hz. Ali seçim yoluyla İslam Devleti'nin başına devlet başkanı ve halife olarak geçti. Hz. Ali'nin halifeliğinin ilk dönemleri Hz. Osman'ın katillerinin bulunması konusunda Ümeyyeoğulları'nın baskısı İslam Devletini siyaseten oldukça sarsmıştır.

Halife seçildiği günden itibaren Hz. Ali'ye karşı siyasi rekebet içinde olanların en önemli ve ortak davası, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması meselesi olmuştur (Taberi, 1967: 437). Bu durum Hz. Ali ile Ümeyyeoğulları arasında anlaşmazlığın dozajının artmasına ve İslam tarihinde büyük önem taşıyan Sıffın Savaşına sebep olmuştur.

Hz Ali, Cemel vakasından sonra XIII Receb. 36/5 Ocak 657 de ordusu ile birlikte Kufe'ye döndü. Halife daha Medine'de iken biat konusunda Şam valisi Muaviye bin Ebu Süfyan'a bir elçi göndermiş, fakat bu girişimden müspet bir netice alamamıştı. Hz. Ali, Muaviye'nin yeniden nabzını yoklamak maksadıyla bu defa daha

önce Hameden valiliğinden azl edilen Cerir b. Abdillah el Beceliyi elçi olarak Şam'a gönderdi. Cerir'in Muaviye nezdindeki faaliyetleri olumlu bir netice vermedi. Aksine Muaviye'nin Şam'da ki merkezini daha güçlendirdi. Zira bu esnada Muaviye bir taraftan Filistin'de ikamet eden Amr bin el As'ı Şam'a çağırarak kendisine Mısır vilayetini bırakmak suretiyle işbirliği antlaşması imzaladı (Bakır, 1991: 27). Bu gelişmeler hilafete biat etmeyen Muaviye ile Hz. Ali arasındaki çekişmenin doruğa çıkmasına sebeb olmuştur.

Hz. Ali'nin davet ve uyarılarının sonuçsuz kalması sonucunda Hz Ali ile Muaviye orduları arasında Sıffin Savaşı (657) başlamış oldu. Hz Ali'nin ordusu savaşı kazanmak üzereyken, Muaviye'nin yakın adamı Amr İbül As'ın, askerlerin mızraklarının ucuna Kuran sayfalarını bağlatarak "Allahın kitabı sizinle bizim aramızda hakem olsun" diye bağırtması sonucu Hz. Ali'nin orduları saldırıyı durdurdu. Bu şekilde Amr'ın hilesi işe yaramış ve iki taraftan hakemler seçilmiş ve bir sonuca ulaşılamamıştır (Yaman, 2012: 75).

Bu konuda Abdulhalık Bakır, savaşın bu safhasında, el-Eşter komutasındaki Irak ordusu (Hz.Ali) nun sol kanadı, Şam ordusu (Muaviye) na karşı büyük üstünlük sağladı. Hatta bu esnada Muaviye kaçmayı bile düşündü. Muharebe tam Iraklıların lehine bir netice ile bitmek üzereyken, Muaviye Amr b. El As'ın tavsiyesine uyarak, askerlerine büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlamak suretiyle taşımalarını emretti. Bunu gören diğer Şam askerleri de yanlarında bulunan mushafarını mızraklarının ucuna bağladılar ve "Ey Arapalar! tükenmek üzeresiniz. Yarın eşlerinizi ve çocuklarınızı Fars ve Bizanslılardan kim koruyacaktır? İşte Allah'ın kitabı sizin ve bizim aramızda hakem olsun" diye bağırdılar. Iraklılar(Hz Ali taraftarları) Ebu Musa'yı (Musa El Eşari), Şamlılar (Muaviye taraftarları)' da Amr b. El-As'ı, kendilerini temsil etmek maksadıyla hakem tayin ettikten sonra, taraflar tahkim antlaşmasını imzaladılar (17 Safer. 37/4 Ağustos 657) (Bakır, 1991: 31-35).

Tahkim neticesinde tarafların istekleri karşılıklı olarak kabul edilmedi ve anlaşmaya varılamadı. Tahkim kararıyla ilgili olarak sonucu ne olursa olsun, Hz. Ali' nin kendi tarafınca otoritesinin zayıfladığını, Muaviye'nin ise kendi içtihatları çerçevesinde avantajlar sağladığını söyleyebiliriz. Bu olaydan sonra İslam dünyasının Hz. Ali taraftarları, Muaviye taraftarları ve bunların dışında Hariciler olmak üzere üç farklı gruba ayrıldıkları görülmektedir.

Hz Ali, hayatının son günlerini içeride zaman zaman ortaya çıkan haricilere ait isyanları bastırmak, dışarıda ise, Muaviye'nin çeşitli vilayetlere düzenlemiş olduğu yıpratma saldırılarını durdurmakla geçirdi. Halife, Kufe'de bu savunma faaliyetleriyle meşgulken Abdurrahman b. Mülcem el-Muradi adında bir harici tarafından kafasına vurulan öldürücü bir kılıç darbesi ile ağır yaralandı. O, bu yaranın tesirinden kurtulamayarak, 17 Ramazan 24 Ocak 661 tarihinde vefat etti (Bakır, 1991: 48). Hz. Ali'nin ölümünden sonra Muaviye, Emevi Devleti'ni kurarak halifeliğini ilan etti.

Ali Yaman, Emevi döneminin ilk yıllarını, "Emevi hükümdarı Muaviye, iktidara yönelik siyasal amaçlarını ne pahasına olursa olsun elde etmeye uğraşmış, Sıffin'da Hz. Ali'ye yenileceğini anlayınca hileye başvurmuş ve Hz. Ali'nin vefatı ile Emevi saltanatını kurma amacına ulaşmıştır. Hz.Ali'nin vefatı sonrası Şam ve Mısır dışında bütün eyaletler oğlu Hz. Hasan'a biat etmişlerdi. Ancak daha sonra Muaviye kendi iktidarı için tehlikeli saydığı Hz. Hasan'ı zehirletmekten de çekinmedi. Muaviye Ehli Beyt'e ve Hz. Ali yandaşlarına karşıtlığı esas almış, camilerde Hz. Ali'ye lanet okutmuş ve kendisinden sonra oğlu Yezid' in halife olmasını sağlamak yoluna gitmişti. Artık Yezid'in önünde en büyük engel olarak Hz. Hüseyin bulunmaktaydı. Hz. Hüseyin'in kendisine biatını sağlayamayan Yazid'in iktidar hırsı sonucunda Kerbela

Olayı (680) meydana geldi” (Yaman 2012: 75-76) şeklinde anlatmıştır. Kerbela olayında Hz Hüseyin Yezid’in askerleri tarafından şehit edildi. Bu olaydan sonra İslam dünyası kesin olarak ikiye ayrıldı: Hz. Ali taraftarları ve Ümeyeoğulları. Yukarıda bahsettiğimiz gelişmeler Alevilik anlayışını ilk çıkış noktasındaki Emevi düşüncesinden ayrışmasının, tarihi arka planı olarak ortaya konulmuştur. Emevi devletiyle beraber Alevi kavramının farklı coğrafyalarda ki tezahürleri de büyük önem taşımaktadır.

Emevi Devleti’nin haraç ve cizye konusunda halka karşı keyfi uygulamaları, hazineyi şahsi çıkarlarına kullanmaları ve bu yüzden bölge valilerinin sık sık değişmesi, bölge halkı arasında memnuniyetsizliğin artmasına sebep oldu. Ayrıca Emeviler’in siyasi muhalif olarak gördükleri bazı kimselere karşı sürdürdükleri sıkı takibatlar bu kişileri özelikle yeni Müslüman olmuşbölgelere gitme mecburiyetinde bıraktı. Bu amaçla Maveraünnehir bölgesine sığınan Ehlibeyt’e mensup politik ve dini bazı muhalifler peygamber soyundan gelmiş olmanın avantajıyla bölge halkı arasında kolayca yer bulabildi (Kutlu, 2000: 154). Zeyd b. Ali isyanından sonra oğlu Yahya b. Zeyd, Muhammed b. Zeyd ve diğer birçok Alevi, bu bölgelere kaçarak hem canlarını kurtarıyor hem de yeni Müslüman olmuş kitlelere kendi siyasi ve dini görüşlerini yayabiliyorlardı (Kaygusuz, 2005: 181-183). Aynı şekilde Ebu Dulaf, Çin’e doğru yola çıkıp Bagraç bölgesine geldiğinde keçe giyimli, sakalsız ve pos bıyıklı, iyi ata binen, savaşçı Türklerin Yahya b. Zeyd’in soyundan imamlar tarafından yönetildiğini ve bu Türklerin onların etkili altında yaşadığını aktarmaktadır (Kaygusuz, 1997: 97).

Böylece Emevi idaresinin keyfi uygulamalarından hoşnut olmayan bölge halkı ve buraya gelen muhaliflerle bu bölge Emevi iktidarına muhalif ve Ehlibeyt’e taraftar olanların diyarı durumuna gelmişti diyebiliriz. Nitekim Abbasiler de bu bölgeden bulduğu destek ve buradan yürütmüş olduğu muhalefetle Emeviler’i devirip iktidarı ele geçirebilmişti. Hicaz’da sesli olarak dile getirilemeyen Ehlibeyt taraftarlığı ve iktidara karşı muhalefet bu bölgede yayılma imkanı bularak, bir takım dini inançların ve mezhebi hareketlerin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. İşte bu bölgeye Ali oğulları ile gelen Ehlibeyt sempatizanlığı ve Hz. Ali soyuna ait bir takım dini ve siyasi düşünceler, bu bölgede Müslüman olup merkezi yönetimden hoşnut olmayan Türkler üzerinde son derece etkili olmuştur (İbnü’l-Esir, 130-134).

Bu konuda Saffet Sarıkaya’nın düşünceleri önemlidir. İçlerinde Alevi düşüncesine sahip kişilerinde bulunduğu bazı araştırmacılar, Aleviliği Türklerin Müslümanlığıyla başlatma eğilimindedirler. Burada en temel vurgu Ehl-i Beyt sevgisi ve Emevi/Yezid düşmanlığıdır. Türklerin Müslümanlığı kabul ettikleri ilk dönemlerde öncelikle Zeydiler vasıtasıyla Horasan bölgesinde Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya’ya yapılanlar, dedeleri Hz. Hüseyin’ın Kerbela faciasıyla da birleştirilerek bir mazlum edebiyatı çerçevesinde Türkleri derinden etkilemiştir. Ebu Müslim Horasani liderliği benimseyen bazı gruplar vasıtasıyla Orta Asya içlerine kadar giden Muhammed b. Hanefiyye soyunun izlerini de bu cümleden ifade etmek gerekir. Çünkü bu gelenek ilerde Ahmet Yesevi’yi menkıbevi olarak bu soya nispetle yüceltecektir (Sarıkaya, 1997: 89).

Bununla birlikte Ehl-i Beyt’e duyulan sevgi, Türk kavimleri arasında bir ötşekileştirmeyi vurgulayan, özellikle de Kızılbaş-Alevi farklılaşmasını ortaya koyacak boyutlarda olmadığı muhakkaktır. Bu düşüncelerin tam tersi olarak Türkler farklı mezhep ve meşrebe bağlı zümrelerle genel olarak Ehl-i Beyt sevgisinde kendilerine özgü bir üslup benimsemişler ve yaşanan olaylarda taraf olarak, Emevi ailesini kendi vicdanlarında yargılayıp mahkum etmişlerdir.

Aleviliğin inanç ve ayinlerinde, geçirmiş oldukları tarihi evrenin izleri ve rolü çok büyüktür. Henüz Müslümanlığı kabul etmeden önce Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi birçok inanç ve geleneklere sahip olan Türkler, daha ilk fetihler sırasında İslam'la temasa geçmişler, X. yüzyılın ortalarında da kitleler halinde İslam'ı kabul etmişlerdir (Yıldız, 2011: 18-19). 920-960 yılları arasında Batı ve Doğu Türkistan'da yaşayan Karahanlılar, Hazarlar'a tabi olarak yaşayan Oğuzlar ve öteki bazı büyük Türk kabileleri toptan Müslümanlığı kabul etmişlerdir (Togan, 1976: 76).

İslamiyet, Türklerin önemli bir boyu olan Oğuzlar arasında genel olarak IV/X.yüzyılın ikinci yarısından sonra yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde İslamiyet, coğrafi olarak Harezm, Horasan, Maveraünnehir ve Fergana bölgelerinden geçerek yayılmış veayrıca bu zaman süreci içinde de Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk toplulukları arasında kabul görmüştür. VIII. yüzyıldan başlayarak bu bölgelere İslam,bir yandan çeşitli kültür düzeylerindeki tüccarlar ile İran tasavvuf mekteplerine bağlı sufiler vasıtasıyla, diğer yandan da sınırlardaki askerler aracılığıyla ulaşmıştı. Bu dönemdeki İslamlaşma daha ziyade gruplar halindeki bir kabulden ibarettir.Karahanlılar zamanında çok büyük sayıda Türk kitlelerinin bir anda İslam'a girmeye başlaması üzerine, hükümdar Satuk Buğra Han, devletin İslam'ı resmen kabul ettiğini ilan edip, Abdülkerim ismini aldı. Böylece Orta Asya'da Çin sınırlarına kadar bir İslamlaştırma hareketi başlamış oldu. Avrupa'daki kolları hariç tutulursa hemen hemen bütün Türk dünyası Müslüman olmaya başladı (Güngör, 1997: 65-66).

X. yüzyıldan itibaren İslamiyet dinini benimseyen bazı Türkmen boylarının, bu coğrafyada ki Ehlibeyt sevgisi ile İslam'ı birbirinden ayırmadan, bu değerleri eski inanç ve gelenekleriyle imtizaç ettirip benimsediklerini söyleyebiliriz.

Bundan dolayı Kızılbaş-Alevi kavramını, "Eski inançlarını ve geleneklerini kendilerine has bir İslami anlayışla birleştirip sürdüren Türkmenlerin bazı Batıni-Şii anlayışları benimsemesiyle oluşan yapının genel bir adı şeklinde tanımlanması daha doğru olacaktır (Üzüm, 2002: 546).

Bununla beraber kültürel etkileşim açısından bakıldığında Türkler İslam dininin birçok unsurunu Araplardan değil, Acemler'den almışlardır. İslam medeniyeti Türklere İran kültürünün merkezi olan Horasan yoluyla Maveraünnehr'den geçerek gelmiştir. Zaten Maveraünnehr'in birçok büyük merkezi Türk olmaktan ziyade İrani idi. Bundan dolayı İslamiyet'ten önce de tanıştıkları için Türklere yabancı gelmeyen İranlılar, İslamlaşma konusunda Türklere yol göstermişler ve dolayısıyla İslami anlayışları üzerinde derin izler bırakmışlardır (Köprülü, 1966: 16).

XIII. yüzyılda Moğol istilasıyla birlikte İran'dan, Hindistan, Azerbaycan, Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu'ya yapılan göçlerin içinde Kübrevilik ve Sühreverdilik gibi Sünni tarikatlara mensup kişiler olduğu gibi, Yesevilik, Vefailik ve Haydarilik gibi tarikatlara mensup kişiler de vardı. Sünni olmayan tarikatlar tarafından temsil edilen heterodoks nitelikli halk İslam'ı, gelen bu zümrelerle Anadolu'da kendisine iyi bir zemin buldu ve buradaki inançlarla beslenme imkanı yakaladı. Tüm bu değişiklikler ve yeni nüfus ile birlikte Anadolu Selçuklularının toprak rejimi bozulmaya başladı. Çünkü toprak sahiplerinin ortaya çıkmaya başlaması, konar-göçer yaşayan Türkmenler için hayvanlarına otlak bulmak sıkıntısını ortaya çıkardı. Bu ekonomik duruma eklenen bir takım toplumsal bunalımlar da söz konusuydu. Yerleşik kentli Türkler ile yarı göçebe yaşayan Türkmen toplulukları, toplumsal açıdan tam bir uzlaşma sağlayamadığı gibi bu farklı yapılar yavaş yavaş birbirlerini dışlamaya başladı. Ayrıca II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in şatafatlı yaşamının halk yaşantısıyla oluşturduğu çelişki ve geniş Türkmen zümrelerinin ağır vergileri ödeyemez hale gelmeleri toplumsal bir patlamanın habercisi oldu (Ocak, 1996: 59-70).

Göçler sonrası Anadolu'ya gelen Türkmenler, yerleşik kültür yaşayan Selçuklu Devleti ile bir kısım anlaşmazlıklar yaşadığı görülmektedir. Şehirlerde Sünni doktrini esas alarak eğitim veren Selçuklu medreseleri, eski senkretik yapısını devam ettirmekte olan ve çoğunlukla dağlık bölgelerde yaşayan Türkmen gruplarına pek bir etkide bulunamamıştır. Dolayısıyla Türkmenler, devlet idaresi için bir muhalefet unsuru haline gelmeye başlar. Bu muhalefet ilk kez ciddi anlamda Anadolu Selçuklu Devleti'nde meydana gelen "Babailer isyanı" ile gün yüzüne çıkmıştır. Bir kısım tarihçinin "çapulcu ayaklanmaları" dediği ve küçümsediği Alevilerin ise "Alevi Ayaklanmaları" diye adlandırıp muhtevasını sakladığı bu ayaklanma liderinin kişiliği ve görüşleri bir tarafa bırakılacak olursa Anadolu'nun kırsal kesimindeki Türkmenler ile devletin ana bünyesini oluşturan Sünnilerin sınırlar arası çekişmesi olarak da görülebilir (Kaya, 2003: 124).

Alevilik düşüncesinin Anadolu'da yerleşmesi ve kökleşmesinde Anadolu'ya gelen Türkmen şeyhleri ve bilhassa bunlardan Hacı Bektaş Veli'nin rolü son derece önemlidir. Horasan'ın Nişabur şehrinde doğan Hacı Bektaş Veli'nin doğum ve ölüm tarihi ihtilaflı olmakla birlikte, genel kabul onun 1219'da doğduğu ve 1271 yılında vefat ettiği şeklindedir (Noyan, 1985: 16). Hacı Bektaş Veli'nin hayatını simgesel motiflerle menkıbevi bir şekilde anlatan Vilayetname'ye göre, Hacı Bektaş'ın annesi ve babası Türk soyundandır. Annesi Şeyh Ahmet'in kızı Hatem Hatun, babası Sultan İbrahim Sani'dir. Ayrıca Şiilerin yedinci imamı Musa Kazım'ın soyundan gelmesi dolayısıyla O, Hz. Ali neslindendir. Hacı Bektaş Veli'nin hayatını araştıran günümüz araştırmacılarının bir kısmı bu tür rivayetleri ve bilgileri ihtiyatla karşılarken diğer bir kısmı Emevi ve Abbasi iktidarından kaçan Hz. Ali soyundan gelenlerin Horasan bölgesine sığındıklarını (Yaşaroğlu, 1998: 65-66) ve bu bölgeye yerleşerek bu yörelerdeki Türklerle kan bağının oluşabileceğini, dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'nin Ehlibeyt soyuna mensup olabileceğini belirtirler (Öz, 1988: 48).

Bektaşilik, bir dini tarikat olarak kaynağını İslam tasavvuf sisteminden alan ve tasavvufi formları eski Türk dini inanç normlarıyla sentezleyen bir kimliği yansıtmaktadır. Ayrıca Budizm ve Maniheizm gibi uzak doğu din kültlerinin töre ve geleneklerini de kendi bünyesinde muhafaza etmek suretiyle Anadolu'ya gelen Türkmen gruplar, burada Şii kollarıyla temas sağlayarak "Alevi" kimliğini oluşturmuştur (Türkdoğan, 1995: 146).

Günümüzde Alevilik ya da Alevilik-Bektaşilik şeklinde Bektaşilikle birlikte kullanılan bu olgunun Bektaşilik ile ilgisi ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak kabaca bir değerlendirmede bulunmak gerekirse; "Bektaşilik" ifadesi tek başına kullanıldığı zaman, erkanı ve sistemi belli olan bir tarikat anlaşılmaktadır. "Alevilik" ifadesi ise 19. yüzyıldan sonra "Kızılbaşlık" yerine kullanılmaya başlanan şemsiye bir kavramdır. Alevilik-Bektaşilik ya da Alevilik ve Bektaşilik olarak kullanıldığında ise durum biraz karmaşıklaşmaktadır. Zira bugün ülkemizde Alevi ve Bektaşi adıyla var olan iki farklı grup bulunmaktadır. İnanç ve gelenekleri aynı olan, büyük ölçüde aynı kitapları okuyan, aynı nefes, gülbank ve tercümanları söyleyen bu iki dini grubu, birbirinden ayıran fark sosyal niteliklidir. Aleviler tarihsel olarak aşiret çevresinden ve göçebelikten beslenmiş olup siyasi olarak Osmanlı-Safevi mücadelesinde mağlup olan Safevileri destekledikleri için Osmanlı ülkesinde kent merkezinden uzak yerlerde "kapalı bir toplum olarak" varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bektaşiler ise, kökenleri göçerliğe dayansa da kent merkezlerinde bulunmanın yardımıyla daha örgütlü, imparatorluğun üst sınıf üyeleri dahil, isteyenin girebileceği "dışa açık" bir tarikat olarak varlıklarını korumuşlardır (Birge, 1991: 237-239).

1.5. Heterodoks İslam Ve Senkretizm

Kızılbaşlık için kullanılan "Heterodoks" tanımının, geniş bir anlam karşılığı bulunmaktadır. Bu kelime, yani Fransızca anlamıyla heterodoxie yanlış olarak hererique, yani "sapkın" teriminin eş anlamlısı olarak gösterilmektedir. Oysa sözcük anlamı olarak bu kelime "kabul edilmiş resmi inancın dışında olan inanç" anlamı vermektedir. A. Y. Ocak'ın da belirttiği gibi "siyasi, sosyal ve teoloji boyutları bulunan, Heterodoksi kelimesi bir teoloji terimi olarak sapkın anlamını değil, kabul edilmiş resmi din anlayışına, yani Ortodoksi (orthodoxie) ye karşıt, aykırı olan din anlayışını ifade etmektedir" (Ocak, 1996: 78).

Heterodoks kelimesinin Türkçe tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu sözcüğün yerine "Geleneksel İslam", "Halk İslamı" gibi terimler kullanılsa da doğru değildir. Zira, Halk veya Geleneksel İslam tabiri Heterodoks ve Ortodoks biçimlerini de içine almaktadır. Yine bunun gibi Kızılbaşlık için "mistik" veya "Tekke İslamı" kavramlarını da kullanmamız doğru olmayacaktır. Zira "Tekke İslamı" tabiri Kızılbaşlık da olduğu gibi siyasi ve ideolojik bir özellik taşımaktan uzaktır (Ocak, 1998: 112-113). Dolayısıyla, burada Kızılbaş Alevilik için "Heterodoks" terimini kullanmamızdaki ana temel nokta kelimenin daha kapsayıcı olması ve Türkler arasında kabul edilmiş kitabi yani resmi din anlayışı dışında kalan ve ona aykırı olan inancı tanımlamak içindir.

Fuad Köprülü ve Abdulbaki Gölpınarlı gibi araştırmacılar Kalenderi, Haydari, Bektaşi gibi derviş zümreleri için genel olarak Şii-Batını kavramlarını kullanmışlardır. Fuad Köprülü Anadolu'da İslamiyet adlı eserinde, Abdulbaki Gölpınarlı ise Yunus Emre ve Tasavvuf adlı eserinde bu tanımlamalara yer vermiştir. Günümüzde ise derviş zümrelerini tanımlamak için genelde heterodoks-ortodoks kavramları tercih edilmektedir. Heterodoks-ortodoks kavramlarını kullanma da Irene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak gibi araştımacılar ve eserleri büyük önem taşımaktadır.

Ortodoksi kavramı bir topluluk içinde bulunan geleneksel inançlara aykırı düşmeyen, genel görüşe uygun olan sapkın olmayan gibi anlamlara gelmektedir. Heterodoksi ise, ortodoksi kavramının karşıtı olarak kabul edilmiş olması hasebiyle, dini esaslara aykırı olan oluşturulmuş gelenek ya da çerçevenin dışına çıkan görüş ve öğreti anlamlarında kullanılmaktadır (Cevizci, 1997: 524). Teolojik açıdan heterodoks tanımlamasına uyan muhalif derviş zümrelerini islam coğrafyasında görmemize karşın, bu kavramın hristiyan teolojisi içerisinde kullanıldığı ve hristiyan inanç anlayışında anlam kazanabileceğini savunan görüşlerinde azımsanmayacak boyutta olduğunu söylemeliyiz.

Bu konuda Cemal Kafadar farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Cemal Kafadar, "Anadolu'daki muhalif karakterli derviş zümrelerini tanımlamak için farklı bir kavram ileri sürmüştür. Anadolu'nun VII./XIII. yüzyıldaki dini yaşamının bir doksi inancına hapsedilemeyeceğini dile getirmiştir. Onun düşüncesi dini gruplar ve kültürler arası geçişliliği yansıtan doksiler ötesi bir durumun ifade edildiği "metedoksi" kavramının kullanılmasıdır" (Kafadar, 2010: 120). Metedoksi kavramı Anadolu'daki sufi gruplar arasındaki geçişliliğin çok yoğun yaşandığını ve bu sebeple Anadolu'daki inanç gruplarını çok keskin çizgilerle ayırt etmenin doğru olmayacağını savunmaktadır. Zaten şunu da ifade etmek gerekir ki Anadolu'daki derviş zümrelerin farklı kültürlere yönelik tavırları genelde esnek olmuştur. Ayrıca farklı zümreler arasındaki etkileşimler birbirlerine yakınlaştırmakta ve yaşam alanlarına müsbet (olumlu) olarak yansıdığını

görmekteyiz. Yalnız bütün esnek davranışlar ve yakınlaşmalara rağmen derviş zümrelerinin düşünce dünyalarındaki farklılaşmalar azalmamıştır.

Sünni ortdoksi ile Kızılbaş heterodoksi arasında, teolojik ayrışmadan ziyade, politik güç ve hakimiyet arayışının bir neticesi (Karolewski, 2008: 434-456) olduğu ifade edilmektedir. Bu konuda A.Yaşar Ocak heterodoks kavramının kullanıldığı zaman birbiriyle bağlantılı üç cephesinin kastedildiğini ifade eder. Bunlar;

1) Siyasi Cephe: Bu yönüyle heterodoksi, siyasi iktidarın desteğindeki ortodoksi (resmi din) nin aksine, bir siyasi iktidar desteğinden yoksundur (Ocak, 1996: 77). Aslında bu madde Karlowski'nin hakimiyet arayışı mücadelesi tezini doğrular mahiyettedir.

2) Sosyal Cephe: Ortodoksinin sosyal tabanı, tepede siyasi iktidar olmak üzere, bürokrasi ve şehirli yerleşik halktır. Oysa heterodoksinin sosyal tabanı, özellikle Türk tarihi söz konusu olduğunda, köylüler ve konar-göçer ahalidir. Yani sosyolojik bir ifadeyle, genelde ortodoksi merkezin, heterodoksi çevrenin din anlayışını temsil eder. Ancak bu bütünüyle her zaman böyle olmayabilir. Türk tarihinde olduğu gibi, çevrede de ortodoksiye mensup kesimler olabilir. Mesela Osmanlı Devleti'nde ortodoksi Sünnilik tarafından temsil edilirken, Safevi devletinde ortodoksi Oniki İmam Şiiliği tarafından, heterodoksi ise Sünnilik tarafından temsil olunuyordu. Görülüyor ki, burada gerçek din-sapık din gibi sübjektif bir değerlendirme söz konusu değildir (Ocak, 1996: 77). Siyasal iktidarın mensup olduğu inanç anlayışına göre, coğrafyaların ortodoksi-heterodoksi yapılanmaları büyük oranda değişiklik arzetmektedir.

3) Teolojik Cephe: Ortodoksi genellikle, daha baştan belirlenmiş sınırları tesbit edilmiş bir teolojiye dayanır. Halbuki heterodoksi, daha ziyade senkretik, yani çok çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan bir yapı sergiler. Türk tarihi için heterodoksinin bir başka özelliği daha vardır: Türk tarihinde heterodoksi, yani heterodoks İslam, bir takım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahi kültüre dayalı İslam öncesi sosyal ve dini inanç gelenekleri tarafından oluşturulduğu için, hem şifahi hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahi teoloji, geniş ölçüde İslam öncesi tabiat kültleri, şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerin kalıntılarının zaman ve mekan içinde bağdaşmasından oluşmuştur (Ocak, 1996: 77).

Yukarıdaki bakış açılarına bakarak konar-göçer Türk boylarının tamamen İslam dışı göstermenin veya onları küçük düşürücü ifadeler kullanmanın toplumsal ayrıştırma unsuru yaklaşımlar olduğunu söylemek gerekmektedir.

Heterodoks İslam konusunda Reha Çamuroğlu'nun düşünceleri de önemlidir. Reha Çamuroğlu'na göre Alevi-Bektaşi inancı heterodoks bir dinsel inançtır. Heterodoks dinsel inançların en temel özelliği ise evrensel oluşlarıdır. Hangi dinin sembolik yapısı ya da kültür kuşağı içinde olursa olsun hetrodoks akımlar birbirlerine yakındırlar. Heterodoks dinsel inançların bir başka özelliği ise dinler, peygamberler ve kitaplar arasında hiyerarşi gözetmemeleridir. Alevi-Bektaşilik, Müslüman sembolik yapısı içinde kendini ifade eden ve İslam kültürel kuşağı içinde yaşamış, yaşayan bir heterodoks inancın adıdır. Bir Alevi veya Bektaşi'nin ben Müslümanım deyişi bu gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Yoksa diğer dinleri Müslümanlıktan aşağı görmesinden değil. Aleviliği anlamak için sadece İslam tarihine başvurmak hatalı ve yetersiz olacaktır. İslam ve İslam tarihi onun ancak bileşenlerinden biridir, onu anlayabilmek için tüm dinlere ve sembolik yapıların bilgisine başvurmak gerekmektedir (Çamuroğlu, 2005: 41-45).

Bu bakış açısı aslında heterodoksi ve ortodoksi kültürel değerler sistemi ile toplumsal yapının politik güç arayışı paradığması temelinde işleyiş ve şekillenişini ifade

etmektedir. Yani kitabi ve yerleşik İslam anlayışına karşı senkretik ve itikadi konularda daha esnek bir İslam anlayışının varlığını kabul ettirme mücadelesi de diyebiliriz.

Sosyal tarih açısından bakıldığında ortodoksi-heterodoksi kavramlarının ve aralarındaki ayrımın kendiliğinden ortaya çıkması beklenilen bir durumdur. Bu konuda Reha Çamuroğlu; ortodoksi, toplumda eğemen konumda olan geleneği, ideolojiyi ve kimliği temsil eder. Ortodoksi dinsel inançlar dünyaya düzen vermeye çalışırlar (Çamuroğlu, 2005: 41) demektedir. Ayrıca ortodoksi anlayışlar için daha çok kentsel ve merkezi diyebileceğimiz sosyolojik yapılarda yaşamlarını sürdüren toplulukların ortak dili olduğunu söyleyebiliriz. Yazılı bir kültür anlayışına sahip bu topluluklar aynı zaman da hemen hemen her dönem iktidarı temsil etmişlerdir. Heterodoksi anlayışlar ise daha çok yerelliği, kırsallığı ve şifahi kültür geleneğini temsil etmişlerdir. Bu durum da heterodoksi anlayışları, tarihsel süreç içerisinde ortodoksi anlayışların tahakkümü altına girmesine maruz bırakmıştır.

Ayrıca ortodoks - heterodoks tanımlamalarını daha radikal söylemler kullanarak, İslami terminoloji de sünni - gayri sünni kavramları ile mukayeseli açıklamalar yapan söylemler ile de karşılaşabiliyoruz. Bu bakış açısına mesafeli yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü bu tarz bakış açısı zümreler ve mezhepler hatta farklı dinler arasında ayrıştırmayı ve dışlanmayı getireceği düşüncesinde olduğumuzu belirtmeliyiz.

Heterodoks inanç sistemlerinde özellikle sözlü kültür bütün dönemlerde etkili olmuştur. Hatta bu sözlü kültürün etkisiyle Şerif Mardin, bu geleneğin içinde gizemli sufi anlayışı ve veli kültü çok önemli bir yer tutar (Mardin, 1991: 201), şeklinde ifade eder. Bununla beraber mezar ve türbe ziyaretleri de önemlidir. Türbe kültü ve mezar ziyareti kültünün daha çok kırsal kesime dayanır ve mitolojik kültler ve öğelerle karışmıştır ve bu da kendi içinde Sünni halk İslamı ve heteredoks halk İslamı şeklinde ikiye ayrılır.

Heterodoks halk İslamı, geçmişte zındık, rafızi, kızılbaş, "mum söndürenler", "tavşan yemezler" gibi olumsuz kavramlarla nitelendirilmiş, bugünse Alevi denilen toplulukları tanımlamak için kullanılmaktadır (Okan, 2004: 37). Bu söylemler zamanla toplumsal ayrışmaları körükleyen kavramlar olarak Anadolu'da büyük isyanların ve kavgaların temelini oluşturmuştur.

Heterodoks İslam anlayışıyla beraber en çok kullandığımız kavramlardan biri de senkretizm (bağdaştırmacılık). Türkiye Müslümanlığındada senkretizm oldukça belirgin. Bu durum, özellikle heterodoksi bir özellik gösteren ve küçük gelenek olarak gördüğümüz Alevilik için geçerlidir. Ortodoks Sünni-Hanefi mezhebine muhalif olarak bilinen Alevilik inancında senkretizmin izleri fazlasıyla bulunur. Zaten Anadolu coğrafyası, tarihi olarak çok farklı uygarlıklara ve dinlere beşiklik etmiştir. Farklı kültürel kimliklerin birbirine girdiği kozmopolit bir özellik göstermektedir. Doğal olarak burada bulunan inanç sistemleri de birbirine karışmıştır (Duman, 2011: 6). Nitekim Türklerin Anadolu'ya göç etmeleri ile birlikte, hem İslam öncesi inançlarını hem de İslam sonrası yeni din anlayışlarını da birbirine karıştırmışlardır (Fığlalı, 1996: 86). Bu durum da yeni bir din ve inanç anlayışı doğurmuştur.

Bu açıdan bakıldığında Alevilik, hem İslam öncesi Türk inançlarını, hem de Bizans kültürü ve Hıristiyanlık inancını İslam dinine eklemleyerek senkretik bir dini inanç biçimi üretmiştir denilebilir. Netice olarak Kızılbaş Alevilik, gerek İslam dinine ait inanç prensipleri gerekse dini ibadetlerin hayata uyarlanması konusunda, hem İslam öncesi örf ve inançları, hem de İslami değerleri bir arada bulundurmaya çalışmıştır. Bu durumu heterodoks inanç anlayışının ve kitabi olmayan halk dininin bir özelliği olarak görmek gerekir. Kitabi teori ve pratikten ziyade sosyo-kültürel bir yaşam tarzının

oluşturduğu elektik bir yapı arzeden bu inanç sistemi eski ve yeni coğrafyadaki kültürler arasında senkretik bir mahiyet kazanmıştır.

1.6. İslamiyet Öncesi Türkler de İnanç Motifleri

Tarih, sosyolojik anlamda, sadece geçmişi ilgilendirmeyen, bu günü de kapsayan bir toplumsal inşa sürecinin adı olmaktadır (Abrams, 2009: 5). Olgu kavramı, bu inşa sürecinde geçen zaman dilimini ifade etmektedir. Türklerin İslamlaşma süreci de geniş bir zamanı ve coğrafyayı içine aldığından dolayı bu gelişmeleri tarihsel olgu çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

Türkler'in kavim olarak tarih sahnesine çıkışları 5.000 yıl öncesine kadar gidiyorsa da, siyasi bir güç olarak ortaya çıkmaları 2500 yıl kadar geriye gider (Tanyu, 1986: 1). Türkler'in soyunun ise Nuh'un oğullarından Yafes'e dayandığı kaynaklarda geçmektedir.

Türklerin İslam öncesi dini inanç sistemlerinde bir bütünlük olduğu söylenemez. Dini inançlar açısından bakıldığında, bütün bir Orta Asya'da inanç bazında tam bir çeşitlilik ortamı yaşanmaktaydı. Türklerin yaşadığı bölgelerin refah seviyesinin yüksek olması, başka milletlerin buralara akınlar yapmasına sebep olmuş ve dolayısıyla Budizm, Zerdüştlük, Mani ve Hristiyanlık gibi dinler, Türkler arasında bir tepki görmeden rahatlıkla yayılmış ve varlıklarını sürdürmüşlerdir (Kitapçı, 1988: 56-68). Çünkü bu dönemde Türk dünyasının inanç dünyasında organik bir tek din anlayışına rastlanmadığını, İslamiyet öncesi Türklerin bütün inançlara karşı müsamaha ve hoşgörülü bir yaklaşım sergilediklerini görmekteyiz (Fazlan, 1975: 240).

İlk dönemlerde Şamanizm, Türklerin İslam öncesi mensup oldukları bir din sistemi olarak anlaşılmış, ancak sonradan yapılan araştırmalarla Şamanizm'in, sırf Türklere has olmayan, bilakis bütün Asya'da yaygın olan bir sihir sistemi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır (Ülken, 1924: 5).

Bununla birlikte Şamanizm'in Türklere Moğollardan geçtiği, Moğol istilası öncesi Türk tarihinde Şamanizm'e ait hiçbir kayda rastlanmadığı görülmüştür (Köprülü, : 141-153). Orta Asya topluluklarında sihri-dini hayat daha çok "Şaman" kavramı etrafında yoğunlaşmıştır. Ancak burada bütün dini faaliyetlerin icracısının Şamanlar olduğu anlaşılmamalıdır. Çünkü Şamanlık sadece vecd ve istiğrak tekniği olarak tarif edilmiştir. Ayrıca bir inancın şamanlık karakteri taşıması için, o inançta gayesi tanrılarla bağlantı kurmak olan ruhi miracın temel prensip teşkil etmesi ve Şamanlığa mahsus vecd'in tatbik yeri bulması gerektiği ifade edilmektedir (Kafesoğlu, 1980: 24-25).

Görüldüğü üzere eski Türkdini inançlarından sayılan Şamanlık bir din olmaktan çok temel prensibi ruhlara, cinlere, perilere emir ve kumanda etmek olan ve gelecekten haber vermek düşüncesi bulunan bir sihir sistemidir. Şamanlık Yer-Su inancının bir uzantısıdır. Aslında Şamanlık girdiği bölge halkının maneviyatına, ruh dünyasına bürünme kabiliyetinde bir inanç sistemidir (Şapolyo, 1964: 51-52). Yani Şamanizmin sistemli bir inanç sistemi olmaktan ziyade, mistik bir inanç motifi olduğunu ve kendisine bu şekilde bir ortam bulduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca Şamanizm'in Türk halk kültürü üzerindeki tesirlerinin hala canlılığını koruduğu görülmektedir. Özellikle doğum, isim koyma, düğün, evlenme, adak adama, kurban, ölüm, cenaze ve mezaarlık çevresinde oluşan kültürel pratikler içinde Şamanizm'in izleri hala gözlemlenebilmektedir. Yine Alevi-Bektaşi kültür içinde, Dede ve Baba'ların bazı işlevleri kamları hatırlatmakta, erkek kadın birlikte ayin yapma, saçı saçma, dolu sunma ve dem (içki/rakı, bazı bölgelerde şerbet) alma

doğrudan Şamanizm'in İslam sonrası izleri olarak sunulmaktadır (Duymaz- Şahin, 2008: 116-126).

Türkler'de, Şamanizmle birlikte İslamiyet'ten önce Maniheizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik, Animizm-Naturizm ve Totemizm'in karışık olarak bir arada bulunduğu Putperestlik inançları görülmüştür. Ancak Türkler'de milli din olarak kabul edilen ve en yaygın olan inanç Gök Tanrı inancıdır (Küçük, 1993: 78). Dinler tarihinde yaygın olan tipolojileri kullanacak olursak, Türk din tarihini geleneksel Türk Dini ve Evrensel Dinler safhası olarak ikiye ayırmak mümkündür. Geleneksel Türk dininin temel tezahürleri Gök Tanrı, Tabiat Güçlerine İnanma, Atalar Kültü ve inanç sisteminden ziyade dini-mistik-sihri bir otorite tipini temsil eden Kam ve/veya Şaman kültürü olarak sıralanabilir. Evrensel Dinler safhasında, kabul ve katılım oranlarında bölgesel çeşitlilik görülmekle birlikte; Budizm, Zerdüştilik, Manizm, Hıristiyanlık ve Musevilik dinleri karşımıza çıkmaktadır. Kalın çizgilerle çizilen İslam öncesi Türk inanç sisteminin tarihi serencamında dikkat çekici çeşitli noktalar mevcuttur. Milletlerin dini tarihleri bir bakıma Tanrı veya Tanrılarla olan ilişkilerinin tarihleridir. Türklerin bilinen dini tarihleri içinde bir "arketip" (ilk örnek) oluşturan ilk önemli özellik Gök Tanrı inancıdır.

Göktürk kitabeleri ve daha sonra türlü Türk kavimlerine ve Moğollara dair İslam kaynaklarında verilen haberler İslamiyet'in ortaya çıkışı sıralarında Şamani Türklerin bir tek tanrıya inandıklarını ve buna binaen bu dinin, din tarihçilerinin ileri bir inanç merhalesi olarak kabul ettikleri, monoteist (vahdaniyetçi) bir seviyeye eriştiğini açık olarak göstermektedir. Gök, yer ve mahlukların yaratıcısı olarak telakki edilen bu Tanrı'nın bir hususiyeti varsa o da vahdaniyetçi olan Musa dinindeki Yahudilerin Yahovası gibi, Türkleri başka kavimlerden üstün tutmasıdır. Orhon kitabelerine göre bu Tanrı güçlük zamanlarda Türklerin imdadına yetişir, üzerlerinde semavi bir menşeden gelen bir kahraman tayin ederek onları yok olmaktan korur (Türk bodun yok bolmasun tiyin Türk Tanrı…) ve nihayet kendi necip kavmine dünyadaki kişileri idare etme hakkını bağışlar (Turan, 1999: 18).

Orhun Yazıtlarında Türklerin Tanrı (Tengri) adı verilen bir yaratıcıya inandıkları açıkça görülmektedir. Ayrıca bu yazıtlarda Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğu heşeyi yaratanın, yaşatanın, öldürenin Tanrı olduğu kudret, irade ve kelam sahibi olduğu esirgeyici, koruyucu, duaları kabul edici ve her şeyi bilen olduğu açıkça belirtilmiştir (Tanyu, 1986: 33). Burada Tanrıya atfedilen sıfatların tamamının ilahi dinlerde mevcut olan Kadir-i Mutlak yüce bir yaratıcı inancı ile uygunluk arzettiği dikkat çekmektedir. Gök Tanrı İnancının Hunlar'da da mevcut olduğu ve M.Ö. 5. asra kadar gittiği tesbit edilmiştir (Köseoğlu, 1994: 35). Türklerde Tanrı (Tengri) en yüksek varlık olarak itikadın merkezinde yer almaktadır. Yaratıcı tam iktidar sahibi olup İlahi özelliklere sahip olduğundan "Gök Tanrı" diye anılmıştır (Öğel, 1986: 160-165). Gök Tanrı inancı ile tek-Tanrı inancına daha yakın duran Orta Asya Türk dünyası, bu anlayışı dini yaşamlarının merkezine almışlardır. Gök Tanrı inancını mevcut tüm değerlerin üzerinde etkili gören Türkler, bu düşünce anlayışıyla ilahi kaynaklı tek tanrılı inançlara benzeyen bir inanç sistemi ortaya koydukları görülmüştür.

Gök Tanrı, bozkır kavimlerinin inancında tek yaratıcı olarak kabul edilmiş ve sistemin merkezinde yer almıştır. Gök Tanrı'nın bütün kutsal varlıkların başında sayıldığına ve hepsine üstün geldiğine, yetkin bir iktidar sahibi olduğuna ve semavi bir mahiyeti haiz bulunulduğuna inanılmıştır. Özellikle eski Gök Tanrı inançlarında, Gök Tanrı'nın tek yaratıcı varlık olduğu, ateş ve su gibi bazı şeylere kutsallık verilmekle beraber, sadece yer ile göğün yaratıcısı olan Tanrı'ya inanıldığı varsayılmıştır (Kafesoğlu, 1980: 54-64).

İslamiyet öncesinde Şamanizm ve Gök Tanrı inançları dışında, karşımıza atalar kültü dediğimiz, İslamiyet sonrası da etkilerini devam ettiren bir inanç sistemini görmekteyiz. Atalar kültü Türklerin bilinen en eski inanışlarındandır. Bu kült atalarının ruhlarının yaşayanlar üzerinde rol oynadığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu yüzden Türkler'de ataların ruhları kutsal sayılmış ve ataların ruhlarının yaşayanları koruduğuna inanılmıştır. Buradaki atalar tabiri, ölen herkes değil de, daha çok önemli kimseler anlamında anlaşılmaktadır. Atalar kültünün en somut tezahürü, senenin belirli dönemlerinde ataların ruhları için düzenlenen kurban kesme merasimleridir. Belirli mekanlarda Asya Hunları'nın, Tabğaçların ve Göktürklerin ilkbaharın başlangıcında atalarının ruhları adına yaptıkları kurban merasimleri bu durumun örnekleridir (Eberhard, 1996: 80).

İbn-i Fazlan'ın X. yüzyılda kaleme aldığı seyhatnamesi Türklerin ölüm adetleriyle ilgili birinci elden bilgiler vermektedir. Ölenin çadırının önündeki feryat ve figanlardan bahseden Fazlan, ölenin çadırının kapısı üzerine muhakkak bayrak dikildiğini, ölenin silahlarının kabrinin etrafına konulduğunu, bu matem havasının iki seneye kadar sürebildiğini, bu sürenin sonunda kapıdaki bayrağın indirildiği ve ölenin yakınları tarafından büyük bir davet verildiği ve bu ziyafetin artık matemden çıkıldığı anlamına geldiğini anlatmaktadır. Yine Fazlan, Oğuzların ölü aşı için çok sayıda kurban kestiklerini, hatta varlıklı kimselerin iki yüz baş at kesebildiğini ifade etmektedir (Fazlan, 1975: 31). Hazar Türklerinde de atalara saygı konusunda, yine Arap coğrafyacı İbn Havkal ve İstahri'nin verdikleri bilgiler büyük önem taşımaktadır. Buna göre, bir Hazar hakanı öldüğünde herkes onun kabrine saygı gösterir. Kabrine uğrayan ya da önünden geçen herkes hayvanından inerek secde eder. Bu kişi artık hakanın kabri gözden kayboluncaya kadar saygı ve hürmetin bir nişanesi olarak hayvanına binmez (Şeşen, 2001: 158). Hazar Türklerinde görülen bu durumu genel Türk dünyası açısından ifade edilmesinin çok yanlış bir genelleme olmayacağı kanaatini ifade etmemiz gerekmektedir.

Türklerde ölmüş atalara saygının bütünüyle ilahlık derecesinde bir saygıya dönüşmediği görülmektedir. Kendi varlıklarını borçlu oldukları büyüklerine saygı ve hürmet; atalara tapma şeklinde bir fetişizme dönüşmemiştir. Atalar için anıt mezarlar yapılması, bu bölgelerin zamanla sunaklar haline gelmesi ve bu sunaklarda ölülerin ruhları için kurbanlar kesilmesi, ataları ilahlaştırmaktan ziyade onlara gösterilen saygı ve vefa duygusu olarak anlaşilmiştir. İslamiyet sonrası dönemde ise, atalar kültü büsbütün kaybolmamış, tasavvufi bir anlayış içinde yerini özellikle yatır, türbe ve ziyaretgah kültürüne terk etmiştir. Bugün Türkiye'nin hemen hemen her bölgesinde ki türbe ve yatırlar etrafında oluşturulmuş mistik din algıları atalar kültünün günümüzdeki canlı görünümleri olarak yorumlanabilir (Eröz, 1992: 100-104).

İslam ölmüş atalardan medet ummayı gizli ya da açık paganizm tehlikesi içerdiği için yasaklamıştır. Bununla beraber, ataların takdisine dayalı atalar kültünün İslamlaşan Türklerde veli ve yatır kültürüne dönüştüğü görülmektedir. Günümüze kadar yaşayan türbe ve mezarlık kültürünün islam öncesi atalar kültüyle yakından ilişkili olduğu çeşitli araştırmalar tarafından da tesbit edilmiştir. Genelde halk dindarlığı ile özdeşleştirilen modern Türkiye'de ki türbe ve yatır kültürü, Türklerde ki atalar kültünün bütünüyle kaybolmadığını, İslamlaşma ile birlikte dönüşüm geçirdiğini, İslamın mistik yorumları içinde yeni formlar üreterek var olmaya devam ettiğini göstermektedir (Ocak, 1992: 10). Anadolu'da sayıları binleri aşan türbe, yatır ve ziyaretgahlar, zengin bir halk dindarlığının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır denilebilir. Bununla beraber Anadolu'da, türbe, yatır ve ziyaretgahlarda yatan din büyüklerini ilahlaştırmaktan ziyade, vesile kılma şeklinde bir değer verme ritüelinin geliştiğini söylemek daha doğru

olabilir. Bir nevi türbeler ve ziyaretgahlar inanç endeksli bir sosyal rehabilitasyon sahaları olarak kullanıldığını da söyleyebiliriz.

Yukarıda üzerinde durduğumuz Şamanizm, Atalar Kültü ve Gök-Tanrı gibi yerel inanç sistemleri dışında Türk dünyasının evrensel nitelikli dinlerden de etkilendiğini söyleyebiliriz. İslam öncesinde Türkler arasında yayılma alanı bulan evrensel nitelikteki dinler Budizm, Zerdüştlük, Mani dini, Hristiyanlık ve Musevilik'tir. Türkler arasında, daha çok Budizm'in Mahayana ve Lamanizm kollarının yayıldığı ifade edilmektedir. Mahayana Budizm'i, Türk kozmolojisinde merkezi öneme sahip "üniversalizm" fikriyle örtüşen bir dindir. Mahayana Budizm'i VII. yüzyıldan sonra etkilini kaybetmeye başlamış, fakat buna karşılık XIII ve XVI. yüzyıllarda Lamanizm Moğolistan çevresindeki Türk boylarını etkilemeye başlamıştır. XVII. Yüzyılda özellikle Tuva ve Hoton Türklerinin Budizm etkisinde kaldıkları görülüyor. Bununla birlikte Budizm'in, Orta Asya'da İslamiyet ile rekabet edemediği; İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasına parelel bir şekilde, mistik bir takım izler bırakarak silindiği görülmektedir (Güngör, 2002: 268-272).

Tıpkı Hindistan ve Çin'le olduğu gibi, Orta Asya'nın çok eskilerden beri İranla'da münasebeti vardı. Milattan önceki devirlerden beri Orta Asya içlerinde İranlı unsurlar, İran'a yakın bölgelerde de Orta Asyalı, bu arada tabiatıyla Türk unsuru da vardı (Öğel, 1971: 353). Zerdüştlük dediğimiz inanç sistemi de, İran bölgesinden Orta Asya içlerine kaçan, iktisadi amiller neticesinde Türklerle karşılaşma alanı bulan Fars nüfus etkisiyle Türkler arasında yayılmıştır. Özellikle Horasan ve Maveraünnehir çevresinde yayılmıştır. Özellikle Horasan yöresindeki Şıl Türklerinin İslam'ı kabul etmeden önce Mecusi olduklarını görüyoruz. Zerdüştiliğin Orta Asya Türk kültür ve sanatı üzerinde etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Göktürk ve Hun devri kurganlarındaki kumaş ve eyerler üzerinde rastlanan motifler İran etkisinin bir göstergesi olarak sunulmaktadır (Güngör, 2002: 272). Sasani İmparatorluğu'ndaki dini mücadeleler sırasında resmi din Zerdüştilik karşısında İran'da barınamayan Maniheizm ve Mazdekizm gibi, Zerdüştiliğe bir sosyal tepki olarak doğan İran dinlerinin mensupları, daha önce Zerdüştiliğin yaptığı gibi, İran-Çin kervan yolları vasıtasıyla çeşitli Orta Asya ve bu arada Türk topluluklarının bulunduğu memleketlere sığınarak kendi inançlarını yaymaya başladılar. Bunların yaydıkları dinler arasında Türkler'e en evvel nüfuz edenler, Zerdüştilik ve kronolojik olarak Maniheizm'den önce ortaya çıkan Mazdekizm'dir (Ocak, 2012: 85). Sasanilerin son zamanlarında, yani VII. yüzyılın başlarında İran dinlerinin bu suretle Orta Asya'ya doğru yayılışa geçmesi, Soğd ve Baktriyan bölgelerinde daha önce mevcut olduğuna işaret edilen Budizm'i zayıflatarak silebilmişti. Böylece bu sahalar söz konusu yüzyılda Zerdüştliğin hakim olduğu yerler haline gelmişti (Berthold 1975: 54). Bununla beraber, Zerdüştiliğin Türkler arasındaki gelişmesi hakkında çok geniş bilgilere de ulaşılmamıştır. Hatta bu inanç siteminin Maveraünnehir coğrafyasının doğusunda, yani Doğu Göktürkler'in yaşadığı Orhun bölgesinde yayılıp yayılmadığı hakkında yazılı bir belgeye ulaşamıyoruz. Mazdekizm için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Eğer Orhun bölgesinde varlıkları olmuş olsaydı, Orhun yazıtlarında her iki inancın da önemli bir ritüeli olan ateşe tapma ile ilgili izlere rastlamamız gerekirdi, fakat rastlanılmamıştır.

Gerek Zerdüştilik gerekse Mazdekizm, Türkler içinde geniş bir taraftarlar kitlesi elde edebilmişti. Biraz mübalağalı olmakla birlikte, Üstad Sis'in etrafına üç yüz bin Zerdüşti Oğuz Türkü'nü toplayabilmesi, bu taraftarlar tabanının ne kadar geniş olduğunu gösterecek niteliktedir. Zerdüştilik ve Mazdekizm'in Oğuzlar arasında mevcudiyetinin tesbiti, bilhassa Anadolu açısından önem kazanmaktadır. Zira İslamiyet'in kabulünden sonra da göçebe kabileler arasında hala kalıntıları bulunan

Zerdüşti ve Mazdekist etkiler, daha ziyade Oğuzlar vasıtasıyla buraya nakledilmiş olmalıdır (Ocak, 2012: 91).

İslam öncesi Türkler arasında yayılan diğer bir din ve inanç sitemi de Mani dinidir. Uygurlar'ın tapınaklardaki putlara tapmadıkları ve Tanrı'nın tek ve madde ötesi olduğu inancının ağır baştığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan, Mani dininin Türklerin sosyal ve kültürel hayatları açısından da çeşitli sonuçları olmuştur. Öncelikle Mani diniyle Türk düşüncesi, Akdeniz ve yakın Doğu düşüncesine açılmış; Türkler ilk defa yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Yine Türk kültür hayatı bakımından Mani dinin en önemli sonuçlarından birisi de, Uygurlar'ın Orhun alfabesi yerine Soğdca'dan gelen Uygur alfabesini kullanmaya başlamaları olmuştur. Orta Asya'da koyu bir Maniheist olan ve bu dine siyasi destek sağlayan Uygurlar'ın "Tengri" kelimesi etrafında gelişen birkaç dini terim dışında, yine de bütünüyle Maniheizme ait güçlü bir dini terminoloji oluşturamadıkları ifade edilmektedir (Güngör, 2002: 272-274).

Maniheizm konusunda Osman Turan'ın düşünceleri büyük önem taşır. Osman Turan; bir zamanlar Akdeniz sahillerinden Çin'e kadar cihanşümul bir din olmak istidadını gösteren ve yakın-şark, Balkanlar ve Avrupa'da Pavlakiler'i, Bogomiller'i ve Albigeois hareketlerini doğuran Manihaizm (meşhur Hristiyan ilahiyatçısı St. Augustin'in evvelce bu dine mensup olduğu malumdur) İslamiyet ve Hristiyanlık gibi iki büyük din karşısında dayanamayarak sönmek üzere iken Uygurlar sayesinde birdenbire yeni bir hayat kazandı. Maniheizm, Uygurlar arasında, tarihin Türklere mahsus olarak kaydettiği maruf dini müsamaha sayesinde, Şamanilik, Budizm ve Hristiyanlık'la yanyana yaşayabildi. Uygurların bu dinler etrafında vücuda getirdikleri kültürün Türk-İslam dünyası üzerindeki tesiri ancak Karahanlı ve Moğol devletlerinin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Ayrıca Uygurca İslami Türk edebi dilinin inkışafında bir amil olduğu gibi İlhaniler zamanından itibaren Fars dili üzerinde de tesirini gösterdi, (Turan, 2010: 21-22) şeklinde değerlendirmiştir. Bu durum Uygurlar'ın Budizm ile birlikte Maniheizm inancının etkisiyle medeniyet ve kültürel gelişmişlik olarak ileri bir seviye de olduğunu da göstermektedir. Ayrıca Maniheizm'deki ağıza, ele ve bele mühür öğretisinin Anadolu'da ki Alevi-Bektaşi felsefesinde ki eline, diline ve beline sahip çıkma anlayışıyla örtüşmesi, Maniheizm inancının dolaylı olarak Anadoluyu' da etkilediğini göstermektedir.

Aslında pek fazla bir yekün tutmayan ve şurada burada tek tek rivayetler halinde rastlanan kayıtlar, az da olsa muhtelif devirlerde Orta Asya'da bazı Türk topluluklarının Hıristiyanlığı kabul ettiğini gösteriyor. Bu Hıristiyanlık, Ortodoksluk mezhebine tepki olarak doğan Nasturilik çerçevesinde bir Hıristiyanlıktır (Ocak, 2012: 97). Hıristiyanlığın Orta Asya'daki varlığı ile ilgili bilgilerin IV. yüzyıldan itibaren başladığı görülmektedir. Türklerin Hıristiyanlarla olan temasları daha çok doğu kiliseleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu çerçevede, özellikle Ortodoksluk ve Nasturilik karşımıza çıkmaktadır. Bizans kilisesi tarafından yakın takibata uğrayan Nasturiler, önce İran'a, daha sonra Türklerin yaşadıkları bölgelere sığınmışlardır. Yine Ön Asya'dan başlayarak Maveraünnehir bölgesindeki Buhara, Baykent ve Semerkant gibi büyük şehirlerden geçen ipekyolu, Nasturiliğin yayılmasında etkili olmuş; maveraünnehir bölgesinde, Zerdüştilik ile Budizm arasında devam eden mücadeleler Nasturiliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Zira daha 323 yılında Merv'de bir Hıristiyan Piskoposluğuna rastlanmaktadır. Bununla birlikte, önce Gazan Han'ın 1295'de İslam'ı kabul etmesi, daha sonra Timur'un Hıristiyanların çoğunlukta olduğu bölgeleri fethetmesi Nasturiliği büyük ölçüde zayıflatan iki önemli olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim XV. yüzyıldan sonra Nasturilerin bölgedeki varlığı sona ermektedir (Güngör, 2002: 274-276). Ayrıca Nasturi rahiplerinin VII. asırdan itibaren İran ve Maverünnehr'deki

faaliyetleri ve ticaret yoluyla Çin'e kadar seyahat yaptıkları bilinmektedir (Günay, 1996: 141). Hıristiyanlığın Türkler arasındaki asıl tesiri, Hazar denizinin kuzeyinden Ural dağları ve Azak körfezi yoluyla Balkanlara, Trakya'ya göçen Hun, Peçenek, Uz, Kuman ve Bulgar Türkleri arasında; yine Hazar'ın kuzeyinden Derbend ve Daryal geçitleri yoluyla Kafkaslara inen ve Gürcülerle temas ederek Hıristiyanlığı benimseyen Kıpçaklar arasında olmuştur (Turan 1976: 142-143). Netice itibariyle Hıristiyanlık, Türkler içinde İslamiyetten sonra en fazla kabul gören evransel din olmuştur. Ancak bu Türk ulusları yeni dinle beraber giderek Slavlaşmışlar, zamanla dillerini bile unutmuşlardır. Bununla beraber Bizans tarfından Balkanlardan zorla tehcir edilerek Anadolu'ya yerleştirilen Türkler, XI.-XIII. asırlarda Türkçeyi henüz unutmamışlardır (Eröz, 1983: 31-45). Hem yukarıda ifade ettiğimiz hıristiyanlığı benimseyen Kıpçaklar Türklerinin, hem de Balkanlardan zorla göçe tabi tutulan ve Anadolu'ya yerleştirilen Türkler'in, Anadolu'daki dini yapının oluşumuna etkilerini gözardı etmemek gerekmektedir.

Bu etkilerin Anadolu'da hala devam ettiğini iddia eden ilim adamları vardır. Bunlardan Birge, Alevi-Bektaşi incelemesinde mücerredlik, baş okutma, Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin "teslis"e benzemesi gibi olguların Hıristiyanlıktan geçtiğini (Birge, 1991: 242-245) iddia etmiştir. Ayrıca Baha Said, eski Anadolu kültüründeki ziyaret yerlerinin, Hıristiyan ayazmalarının İslami unsurlarla ve yeni menkıbeler etrafında, ziyaret olarak varlığını sürdürmesiyle ortaya çıktığını ifade eder. Bununla birlikte Balıkesir-Edremit civarındaki Kaz dağı ve Sarı Kız efsanesi buna önemli bir örnek teşkil eder. Bu yörenin Tahtacıları, ağustos ayı ortalarında Kaz dağına çıkarak yıllık cem ayinlerini yaptıkları gibi, çeşitli inanç motifleriyle de efsaneyi yaşattıklarını söylemektedir (Said, 1926 : 484-490).

İslamiyet öncesi Türklerde görülen diğer bir din anlayışıda Museviliktir. Museviliğin Türkler arasında yayılmasının temel sebebi olarak özellikle Bizans İmparatoru Romanos zamanında iyice hissedilen dini baskı ve Hıristiyanlaştırma gayretleri gösterilmektedir. Bizans'ta şiddetli dini baskı altında kalan Yahudiler Hazar devletine sığınmışlar ve iki topluluk arasındaki ilişkiler günümüze kadar ulaşan Musevi Türklerin tarihi temelini oluşturmuştur. Hazarlarla birlikte Karaylar, Kıpçaklar, Kabarlar, Kırımçaklar'dan da Museviliği kabul eden Türkler olmuştur. Genel olarak Hazar Yahudileri, Selçukluların İslam dünyasına hakim olmalarıyla parlak dönemlerini geride bırakmışlardır. Moğol istilasından sonra Karay'ların bir bölümünün Kırım'a yerleştiği görülmektedir. Türklerin Kırımı kaybetmesiyle Karay Yahudileri de bir çözülme sürecine girerek birçok bölgeye dağılmışlardır (Güngör 2002: 279). Ayrıca Museviliğin Hazarlar'da sırf hükümdar ve çevresine münhasır kaldığı, hiçbir zaman halk tabakasına yayılamadığı görülmektedir. Zira bütün haberler, Hazar halklarının büyük çoğunluğunun hala Şamanist veya Hıristiyan kaldığını, bir müddet sonra da aralarında Müslümanlığın yayıldığı belirtilmektedir (Togan, 1970: 101). Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde Hazarlarda Museviliğin yönetim ve zengin tüccarlar tarafından kabul gördüğü, halk nezdinde kabul görmediğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, Hazar Devleti Museviliği sonuna kadar resmen korumuştur. Öyle ki, bir rivayete göre Müslüman devletlerin birinde bir havranın yıkıldığı haberini işiten Hazar hükümdarı, 922 tarihinde İtil şehrindeki bir caminin minaresini yıktırmıştı (Berthold, 1975: 87). Bu durum da Hazar hükümdarlarının katı Musevi olduklarının göstergesidir. Tarih kaynakları, Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra buraya herhangi bir Musevi Türk nüfusunun yerleştiğinden söz etmiyorsa da, çok az da olsa bir miktar Hazar Türkü'nün yerleşmiş olabileceği ihtimal dahilindedir (Turan, 1965: 264).

Sonuç olarak, Türkler İslamiyetle tanışıncaya kadar hem yerel manada hem de evrensel boyutta etkili olan farklı inanç sistemleriyle karşılaşmış ve bunlara inanmışlardır. İlk dönemlerden itibaren etkilendikleri bu inanç sitemlerini alarak kendi siyasi, sosyal ve ekonomik değerleri içerisinde yorumlayıp kendilerine has bir inançlar sitemi ortaya koydukları görülmektedir. Orta asya dünyasında Atalar kültü ve Şamanizme kendi bakış açılarını katan Türkler, Gök Tanrı inancıyla belirli bir kıvamı yakalamışlardır. Geniş bir coğrafya da etkili olan Türkler bunun neticesi olarak Çin, İran ve Anadolu gibi kültürlerin etkisinde kalmış ve bu bölgelerdeki inanç sistemleriyle de etkileşimi olmuştur. Ve hem Budizm'den hem de Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi dinlerden etkilenmişlerdir. Geniş kitlelere etki edemeyen bu inanç sistemlerinin yerini daha geniş kitleler tarafından kabul gören İslamiyet almıştır. Türklerin İslamiyetle tanışmasının ardından, İslam dininin usul ve kaidelerini en ince ayrıntılarına kadar öğrenip hayatlarına yansıtmaya çalışmışlardır. Yalnız İslamiyet öncesi inanç sistemleri, uzun süre kabulden dolayı Türklerin sosyal, kültürel yapıları üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. İslamiyet öncesi inanç sistemlerindeki bazı ritüellerin İslamiyeti kabul sonrasında da devam ettiğini görmekteyiz. Bu ritüellerin itikadi konulardan ziyade, muamelat dediğimiz toplumsal ilişkilerde kendini daha bariz gösterdiği görülmektedir. İşte bu sebeple Anadolu'da hala Atalar kültünden Maniheist unsurlara, Şamanist yansımalardan Budist ve Gök Tanrı inancındaki motiflere kadar Türklerin inanç maceralarının tüm argümanlarını görebilmekteyiz.

1.7. Türklerin İslam Diniyle Tanışması

Türk-Arap münasebetleri dolaylı da olsa İslam dininin doğuşundan önceki yıllara kadar uzanır. Hz. Muhammed'in Türklerin varlığından haberdar olduğu bilinmektedir (Turan, 1993: 215-217). Araplar'ın Türkler'le doğrudan temasa geçmeleri, Hz. Ömer döneminde İslam ordularının İran'ı fethedip Horasan'a yönelmeleri ile olmuştur (Cahz, 1988: 28). Sasani İmparatorluğu'nu yıkan Araplar kısa bir müddet sonra Türklerle karşılaşmıştır. Nitekim Hz. Osman'ın vefatından sonraki iç karışıklıklar yatışıp, devlet idaresi Muaviye'nin şahsında Emevi hanedanına geçtikten sonra yeniden fütuhat hareketleri başlamıştır. İranlıları kısa zamanda berteraf etmeyi başaran Araplar, hiç ummadıkları bir direnme ile karşılaştılar. Bununla birlikte Araplar'ın lehine gelişen olayların neticesi, bilhassa Maveraünnehr'de yaşayan Türkler önemli ölçüde kontrol altına alınmıştır. Benzer mücadeleler kafkas cephesinde Hazar Türklerine karşı da verilmiştir. Horasan valileri Ubeydullah b. Ziyad (54/674) ve Sa'id b. Osman (56/676) komutasında başlayan Maveraünnehr fetihlerinde, özellikle Kuteybe b. Müslim büyük bir başarı elde etmiştir (Berthold, 1990: 200-202). Kuteybe döneminde Beykent, Buhara, Semerkant, Fergana ve Şaş (Taşkent) gibi bölgenin en önemli şehirleri başta olmak üzere Maveraünnehr'in büyük bir kısmı 705-715 tarihleri arasında Kuteybe tarafından fethedildi. Kaşkar'ın da fethedilmesiyle, İslam orduları Çin'e kadar dayandı (Taberi, 1983: 334-364). Kuteybe bin Müslim'den sonra gelenler nisbi başarılar elde etmişlerse de, gerek vergilerin toplanması hususunda gösterilen şiddet, gerek Emevilerin dahili mücadelelrin yansıması olarak tezahür eden çeşitli isyanlarla uğraşmak zorunda kalmaları bölgede Arap hakimiyetinin yerleşmesini engellemiştir (Kitapçı, 1988: 83-84). Yeni fethedilmiş ve İslamlaşmaya yeni başlamış bu coğrafyada, gayri müslimlerden alınan haraç ve cizye vergilerini yeni müslüman olmuş Türklerden de almaya devam ettiler. Emevi Devleti'nin bu ezici ve gayri musavatçı (adil olmayan) tarzda devam eden siyaseti, Türkler'in o dönemde İslamiyet'e yakınlaşmamalarının en önemli sebebini teşkil etmiştir (Turan, 2010: 24-25). Bu

dönemde (737) Hazar hakanı müslüman olmuş, fakat bir müddet sonra İslamiyet'ten ayrılarak eski dinine dönmüştü (Kuzgun, 1985: 32). Açıkçası, Araplar askeri alanda göstermiş oldukları başarıları, İslamın tebliğ ve ikna metoduna dayalı kaidelerini yaymada sıkıntılar yaşamışlardır. Özellikle de Emeviler, mevaliye karşı İslam'ın hoşgörüşünü gösterme konusunda başarısız olmuş, ideolojik davranmışlardır diyebiliriz. Yalnız Kuteybe b. Müslim'ın politik bazı icraatları ve özellikle Ömer b. Abdulaziz'ın eşitlikçi ve muamelede adaletli siyaseti İslam dininin Türkler arasında kabullenilmesinin ilk nüveleri olduğunu söyleyebiliriz.

Emevilerin ırkçılığa dayalı tutumları, merkezi idareye uzak bölgelerde yerel valilerin gerçekleştirdiği baskı ve şiddet, dönemin Türkmen topuluklarını sadece Müslümanlıktan uzak tutmamış aynı zamanda muhalif çizgiye doğru da sürüklemiştir diyebiliriz. Bu muhalif çizginin de etkisiyle 751 yılında özellikle Horasan bölgesinde yaşayan Türklerin Abbasi sülalesine vermiş olduğu destekle Emevi hanedenı yıkılmış ve yerine Abbasiler iktidara geçmiştir.

737 yılında Türgiş Kağanlığının çöküşü, 742 yılında Göktürk Devleti'nin yıkılışı ve Göktürkler'in yerini alan Uygurlar'ın da bütünüyle Orta Asya'ya hakim olamaması Türkistan üzerine, doğudan Çin'in batıdan da Arapların harekete geçmelerine sebep olmuştur. Bu sırada Abbasilerin Salih b. Ziyad komutasında Çin'e gönderdiği ordu, Talas nehri kıyısında Çin ordularıyla karşı karşıya geldi. Savaşın beşinci gününde Karluk Türklerinin Arap ordusunun yanında yer alması savaşın kaderini değiştirmiş ve Çin ordusu bozguna uğramıştır. Talas Meydan Muharebesinde Türkler Abbasilerin tarafını tutmakla yalnız muharebenin neticesini değil, tarihlerinin istikametini de değiştirmişlerdir (Turan, 2010: 30-32).

İslam dinin Türk dünyasında daha hızlı ve geniş çapta kabul görmesi, Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. Talas Savaşı'ndan sonra müslüman Araplarla Türklerin münasebetlerini siyasi çekişme ve çatışmadan ziyade diyaloğun ve dayanışma argümanlarının siyasi gelişmeleri yönlendirdiğini görmekteyiz. Emevileri yıkan Abbasilerin İslam dünyasında başat güç olmasında Türklerin rolü büyük önem taşımıştır. Bu durum da Abbasi Devleti'nin hem kuruluşunda hem de devlet sistematiğinin işleyişinde destek olan Türklere yönelik, dışlayıcı bir milliyetçilik anlayışıyla değil, daha kucaklayıcı bir devlet anlayışıyla hareket etmişlerdir.

İslam dünyasında Emeviler' in yerine Abbasiler' in geçmesi, yalnız basit bir hükümet darbesi ve bir haneden değişmesi olmayıp İslam terihinde bir dönüm noktasıdır. Abbasi iktidarı ile İslam toplumunun sosyal, fikri ve iktisadi yapısı da büyük bir değişikliğe uğradı. İktidarı kaybeden Araplar, bu defa fikri ve iktisadi sahalarda kendilerine yeni imkanlar aradılar ve buldular. Fikri ve ticari hayat, Emeviler devrindekiyle kıyaslanmayacak ölçüde değişti. Abbasi ihtilaline iştirak eden gayr-ı Arap unsuru mevali veya Horasanlı diye isimlendirmektedirler. Bilindiği gibi Abbasileri iktidara getiren hareket, devletin doğu eyaletlerinde hususiyle Horasan bölgesinde gelişti kendisine taraftar buldu ve başarı ile neticelendi. İslam fütuhatı esnasında Horasan ve Maveraünnehr bölgeleri sakinleri arasında Türklerin mevcut olduğunu Arap-Türk mücadelesi sırasında azda olsa Türklerin İslam dinini benimsediklerini bilmekteyiz. Bu bakımdan kaynakların vermiş olduğu mevali ve Horasanlı tabirleri hiç bir zaman bir ırka, bilhassa Fars ırkına dalalet etmemektedir (Yıldız, 2011: 90).

Arap müellifi Cahız, Feth b. Hakan'dan naklen Horasanlıların milliyetleri hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Horasanlılar ile Türkler kardeştirler. Bunların memleketleri aynıdır. Türkler ile Horasanlılar arasındaki fark, Araplar ile Acemler, Rumlar ile Slavlar, Zenciler ile Habeşiler arasındaki fark gibi değildir. Aksine bu iki sınıf arasındaki fark Mekkeli ile Medineli, bedevi ile şehirli, dağlarda oturan Tayy

kabilesi mensupları ile ovalarda oturan Tayy kabilesi mensupları arasındaki fark gibidir. Horasanlılar ile Türkler, Allah'ın memleketlerine verdiği hususiyetler her memleketin ahalisine ayrı olarak verdiği benzerlik, ahlak ve dil yakınlığı Kahtaniler ile Adnaniler arasındaki yakınlıktan daha sıkı yakınlığa sahiptir (Cahz, 1988: 42).

Horasan ve Maveraünnehr'de ki Türkler'in İslam'ı kabul şekilleri de önemlidir. Türkler, İslam'ın ilk dönemlerinde Irak, İran ve Mısır'da olduğu gibi ulemanın faaliyetleri sonucu değil, sufilerin faaliyetleri neticesinde İslam'a girmişlerdir (Rahman 1993: 8). Türklere sunulan Müslümanlık özel bir durum arzetmekteydi. Bu büyük din bilginlerinin müslümanlığı olmayıp, halk arasında sevilen gezgin din alimlerinin, tüccarların ve sınırdaki askerlerin anlattığı bir müslümanlıktı. Türkler'in eski dinine uygunluk arzeden çeşitli törelerden ve büyülerden de bahsedilmekteydi. Bu herhangi bir mezhebin telkin ettiği bir müslümanlık da değldi. Türklere sunulan müslümanlık, mezhepler arasındaki başkalıkları anlamalarına ya da hangi inancın hangi mezhebe ait olduğunu bilmelerine imkan vermeyen dinsiz komşularına karşı savaş açmış evrensel ve ilkel bir müslümanlıktı (Cahen, 1994: 27-28). Claude Cahen'in bu düşüncelerini, Horasan ve Maveraünnehr'de yaşayan tüm Türkler için genelleme yapmamızın çok doğru olmayacağı muhakkak. Aynı zamanda Yüksek Kitabi İslam anlayışı ile Halk İslamı anlayışındaki algı ve yorum farklılığın ilk ortaya çıktığı süreçte bu dönemdir.

Türkistan'a sığınan Emevi aleyhtarı unsurlar, orada Şiiliğin her türlüsünün propagandasını yapmaya başladılar. Abbasilerin iktidara gelişinde önemli rol oynayan, kuvvetini de bu muhitte toplayan Ebu Müslim'in Bağdat'da idam edilmesi, yeni halk hareketlerine ve Şiiliğin kuvvetlenmesine katkıda bulunmuştur. Buradaki isyanlarda Ebu Müslim'in idam edilmesi rol oynamış ise de, bunun gerçek sebebini İran'ın eski Zerdüşt, Mani ve özellikle Mazdek'in kominist fikirleri temel teşkil ediyordu (Turan, 1993: 139-140). Ebu Müslim'in öldürülmesinden sonra O'nun ölmediği, canlı olduğu, İlah'ın ruhunun kendisine geçtiği ve dolayısıyla O'nun da İlah olduğu gibi iddialar ortaya atilmiştir. Yine Ceyhun Nehri'nin ötesinde El-Mübeyyıza'nın faaliyetleri dikkat çekmekteydi. Bu hareketin önderi olan El-Mukanna henüz Müslüman olmamış Suğd'lu ve Halac'lı Türkler'den kurduğu ordusuyla müslüman askerlerinin çoğunu ondört yıl boyunca bozguna uğrattı. El-Mukanna haramları helal kıldı ve ibadetleri kaldırdı. Kendisine uyanlara ilah olduğunu, bir keresinde Adem suretinde, sonra sıra ile Nuh, İbrahim ve Hz. Muhammed'e gelinceye kadar peygamberlerin suretinde göründüğünü, daha sonra Hz. Ali'nin son olarak da Ebu Müslim'in suretinde göründüğünü ileri sürdü. Abbasi halifesi El-Mehdi 779 yılında Said b. Amr komutasında bir orduyu üzerlerine sevk etti. Said b. Amr kendisine sığınan 30.000 kişi dışında El-Mukanna dahil diğerlerini öldürttü (el-Bağdadi- Fığlalı, 1991: 199-201). Burada daha sonra Anadolu'da Kızılbaş-Alevi inanç sistemlerinde de rastlayacağımız tenasuh, hulul ve reerkarnasyon gibi inançların ilk yansımalarını görmekteyiz.

Bu olumsuzluklara rağmen ilk Abbasi halifelerinden Ebu Cafer el-Mansur ve el-Mehdi dönemlerinden başlayarak, bu dönemde Türkler devlet içinde askeri ve idari makamlara gelmeye başlamıştır. Halife Me'mun (813-833) ve Mu'tasım (833-844) dönemlerinde Türklerle olan ilişki ve etkileşim daha da artarak devam etmiştir. El-Me'mun zaten anne tarafından Meracil isminde Türk bir cariyeden dünyaya gelmiş ve dayızadeleri olan Türklerle daima iyi ilişkiler içinde olmaya gayret etmiş ve Türkler'in Müslüman olmaları için daha hilafete gelmeden önce çalışmalara başlamıştır (Kitapçı, 2002: 266).Halife Me'mun zamanında Türkistan'dan çok sayıda Türk askeri getirilerek orduya yerleştirildi. Mu'tasım zamanında ise muhafız ordusu tamamen Türkler'den meydana gelmekteydi. Mu'tasım Türkler'i Bağdat'a yakın olan Samarra'ya getirmiş ve onlar için yeni bir başkent kurmak zorunda kalmıştı. Mu'tasım, Türklerin Türklüklerini

yitirmemeleri için hassa askerlerinin yerli halk ile evlenmelerini yasakladı. Evlenmeleri için de Maveraünnehr bölgesinden kızlar getirdi (Şeşen, 2001: 185-186). Türkler burada iktidarı tam olarak ele geçirmekte gecikmediler. Ordu komutanlıklarına ve Mısır gibi zengin eyaletlerin valiliklerine getirildiler. İrade ve kabiliyetlerini hiç tartışmasız kabul ettirdiler (Roux, 1994: 29). 892 yılında, Bağdat'ın yeniden başşehir yapılmasının maksadı Türkler'in gücünü bir nebze olsun azaltmaktı (Watt, 1981: 318-319). Türkler, Mu'tasım oğlu Vasık'ın 846 yılında ölümü üzerine kardeşi Mütevvekile biat ettiler. Halife Mütevekkil, Şiilere ve İranlılar'a karşı şiddet siyasetine geçince Türk ordusunun nüfuzu daha da arttı. Bundan sonra artık devlet işleri Türkler'in eline geçmeye başladı (Turan, 1993: 145). Abbasiler'de Mütevekkil'in katli de büyük önem taşımaktadır. Mütevekkil'ın katli, İslam tarihinde hassa birlikleri tarafından bir halifeye karşı işlenen ilk cinayettir. Bu hadise Türkler'in, Abbasi İmparatorluğunda tamamen iktidarı ellerine geçirdiklerini ve karşılarında hiç bir kuvvetin bulunmadığını göstermektedir. Cinayete iştirak edenler, bilinmelerine rağmen herhangi bir cezaya maruz kalmadılar. Mütevekkilin katli ile, halifelerin siyasi nüfuzları yanında manevi nüfuzları da çok zayıflamış oluyordu (Yıldız, 2011: 158). Mütevekkil'in ölümünden sonra Abbasi Devlet yönetimini eline geçiren Türkler, böylece Selçuklular'ın siyaseten İslam dünyasının liderliğini eline geçirmeden önce de İslam dünyasının en etkin unsuru haline geldiğini söyleyebiliriz.

Abbasiler bir taraftan kendi iktidarlarının devamını sağlamak için Semerkant, Taşkent, Fergana ve başka bölgelerden getirdiği Türk askerlerinin gücüne bağlayarak hilafet ordusunu bunlarla oluştururken bu heybetli orduyu Gulat-ı Şia'nın fikirlerini söndürmek için de kullanıyordu. Gulat-ı Şia'da her fırsat ve mekanda bölgenin eski kültür inanışlarıyla mezc ettikleri fikirlerini İslam adı altında yaymaya çalışıyordu (Fığlalı, 1990: 80). Bu nedenle bu bölgelerde ki Türk(men)ler arasında Şii düşüncesinin de oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Fuat Köprülü, zaten Türkler İslamiyetin bir çok unsurlarını doğrudan doğruya Araplar'dan değil, Acemler vasıtasıyla aldılar. İslam medeniyeti Türkler'e İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Maveraünnehir üzerinden geliyordu. Maveraünnehir bölgesinin tamamıyla Müslüman olması Samaniler zamanında olmuştur. Mu'tasım zamanında Maveraünnehir halkı umumiyetle müslüman olmuş ve hatta müslüman olmayan Türkler'e karşı gazalarda bulunmuşlardı (Köprülü, 1993: 21). İslamiyet'in Türkler'in anayurdu olan Orta Asya'da yayılmasıyla Maveraünnehir bölgesinde gelişen ilim ve ticaret faaliyetleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Bölgenin müslümanların eline geçmesinden kısa bir zaman sonra, bu bölgede büyük ilim ve ticaret merkezleri ortaya çıkmıştır. Bu merkezler arasında güvenliği sağlanmış bakımlı yollar bulunuyordu. Yol boyunca dizilen ribat ve kervansaraylar yolcuların hertürlü ihtiyacını karşılıyordu. İslam gazilerinin cihad faaliyetlerini yürütürken bir çeşit karakol olarak kullandıkları ribatların sayısı Türkistan'da 10 bin civarındaydı (Şeşen, 2001: 209). Bahsedilen konaklama merkezleri genellikle geçis noktasında olması münasebetiyle sadece tüccarların uğrak yeri değildi. Aynı zamanda gaza ve cihad düşüncesiyle uzak coğrafyalara gitmek üzere yola çıkan derviş ve erenlerde buralarda kalıyorlardı. Yani fetih politikasıyla beraber Orta Asya'da ve diğer bölgelerde İslam dinin çok kısa sürede geniş kitleler tarafından kabul görmesinde mutasavvıf dervişlerin de çok tesirli olduğunu söyleyebiliriz.

Emevi Devleti'nin etnik milliyetçiliğe dayalı politikaları, hem Türkler hem de diğer unsurlar arasında İslamlaşmayı ne kadar yavaşlatmışsa, Abbasi Devleti'nin hoşgörü ve adalete dayalı devlet anlayışları o oranda İslam'ın kabul görmesini sağlamıştır. Hatta bu dönemde İslam'ın ilk çıkış noktası olan Mekke ve Medine'den sonra Semerkant, Buhara gibi şehirler İslam medeniyetinin ana merkezleri olmuşlardır.

Bunula birlikte Buhari, Semerkandi ve İmam Maturidi gibi önemli hadis bilginlerinin ve mezhep imamlarının tamayüz ettiğini görmekteyiz. Bu durum Türklerin sadece askeri ve politik manada değil, ilmi faaliyetlerde de önemli görevler, büyük hizmetler ifa ettiklerini net bir şekilde göstermektedir.

Bu ilmi faaliyetlere bazı dervişlerin ferdi irşad faaliyetleri eklenmiştir. Dünyadan el etek çekmiş, kendilerini bir nevi dini misyonerliğe adayan bu dervişler uzak coğrafyalarda serbestçe dolaşarak dini tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Sonraki dönemlerde Ahmed Yesevi'nin şahsında tarikat halinde sistemleşen bu tasavvuf geleneğinin bölgedeki ilk temsilcileri, Şakik Belhi ve İbrahim Ethem'dir (Esin, 1978: 150-151).

Karahanlılar'ın Türkistan'da Satuk Buğra Han'ın önderlğinde bir Müslüman Türk devleti kurmaları, İslamiyet'in geniş Türk kitleleri tarafından kabulünü kolaylaştırmıştır (Sümer 1990: 9). Aslında şunu söylemek gerekir ki Karahanlılar'ın İslamiyet'i kabulü ile İslamiyet artık Türklerin milli dini haline geliyordu. Satuk Buğra Han İslam'ı kabul ettiği gibi tebaası da İslam'a girmiştir (Buğra, 1981: 181-182). Gerçekten de Türkler III/IX. asrın ikinci çeyreğinden itibaren kitleler halinde İslam'ı benimsemeye başlamışlardır. Çeşitli ihtida haberlerinden en önemlisi, Oğuz, Karluk, Yağma, Çiğil vb. boylardan oluştuğu tahmin edilen 200.000 çadırlık bir topluluğun 349/960'daki ihtidalarıdır (İbnü'l-Esir, 1987: 460).

İslam, Oğuz boyları arasında ise X. asrın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başlamıştır. Faruk Sümer Oğuzlar arasında İslamiyet'in ancak XI. asırda hakim bir din haline gelebildiğini söylemektedir (Sümer, 1992: 60). İbnü'l-Esir'de 435/1043 olaylarında Müslüman olan yirmi bin çadır göçebe Türklerden bahsederken, sadece Tatar ve Hıtaylar'ın İslam'ı kabul etmeyen Türk zümreleri olarak Çin'de oturduklarını (İbnü'l-Esir 1987: 396-397) ifade temektedir. Ayrıca Çin'in köklü yerel inanç sistemleri ve güçlü kültürel gelenekleri Çin coğrafyasının İslamlaşması önündeki en büyük engel olduğunu da söyleyebiliriz.

Kafkas ötesinde ise Hazar Türkleriyle süren uzun mücadeleler, İslamiyet'in bu bölgelerde yeterince yayılmasına mani olmasına rağmen mücadelelerin kesilmesiyle birlikte İslamlaşma süreci hızlanmıştır (Kuzgun, 1985: 93-96). Müslüman tüccarlar İslamiyet'i Hazar Devleti'nin kuzeyinde Etil-Kama nehirleri arasında oturan Etil (İtil) Bulgarlarına da götürmeyi başarmışlardır. Bu bölge kuzey ülkeleri ile İslam ülkeleri arasındaki ticarete aracılık ediyordu. Bulgar hükümdarı İl-Tebur Almuş tüccarlar vasıtasıyla İslam'ı tanımış ve Abbasi Halifesinden İslamı öğretecek din adamları iştemişti. Abbasi halifesi el-Muktedir' de 921 yılında İbn Fazlan başkanlığında bir heyeti buraya göndermışti (Fazlan, 1975: 43-64). IX asrın sonlarında Bulgarlar'ın çoğu İslam'ı benimsemişler ve her köy, kasaba ve şehirlerde Kur'an okulları kurulmuştur. Hazarlar ve Ruslar arasında güç şartlarda siyasi hakimiyetlerini devam ettiren Bulgar Türkleri, Moğol istilasını müteakip Altınorda devletine tabi olarak Kazan civarında varlıklarını sürdürmüşlerdir (Esin, 1987: 268).

Türklerin İslamlaşması yerleşik kültür, göçebe ve yarı göçebe kültür grupları arasında nispeten farklı diyebileceğimiz boyutlarda gelişmiştir. Esasen bu yayılma süreci, sosyolojik yatay farklılaşma normlarıyla örtüşür (Günay, 1993: 287). Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde devletin himayesinde ve eğitim geleneğine bağlı olarak Kitabi din anlayışına parelel bir müslümanlık; çevrede, yarı-göçebe ve göçebe zümreler arasında ise Kitabi dinden farklı "popüler İslam" şeklinde ifade edilebilecek bir müslümanlık yayılmıştır. Bu yayılma büyük ölçüde kendilerini dine hizmete adayan gezgin dervişler vasıtasıyla gerçekleştiği için, zamanla dini hayat, tarikatlar şeklinde kurumlaşan tasavvufi düşünceyle bütünleşen bir yapılanma arz

etmiştir. Ancak iki çizgi de biribirine parelel gelişmış, temelde aynı inanç kalıplarına ve motiflerine sahip olmuştur. Zira Türkler göçebesiyle ve yerleşiğiyle, dinin ve devletin bekası için birlikte mücadele etmekten geri durmamışlardır (Cahen, 1994: 27-28).

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR

İBN-İ BEZZAZ, Safvet'ü-Safa (el-Mevahibü's-seniyye fi menakıbi's-Safeviyye)

Ana kaynağımız olan Safvetü's-Safa'nın yazarı İbn-i Bezzaz Derviş Tevekküli b. İsmail b. Hacı Muhammed el- Erdebili'dir. Safvetü's- Safa, ya da el- Mevahibü's-seniyye fi menakıbi's-Safeviyye adlı eser, tasavvuf tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle Kızılbaş-Alevi çalışmalarında, Erdebil Tekkesi'nin Anadolu sufi hayatı üzerindeki etkileri konulu araştırmalarda en eski kaynaklardan olması sebebiyle, bu esere ayrı bir değer atfedilmiştir. Safvetü's-Safa, İbn-i Bezzaz adıyla tanınmış Derviş Tevekküli b. İsmail b. Hacı Muhammed el-Erdebili tarafından kaleme alınmıştır. Safvetü's-Safa dışında başka bir eser vermeyen yazarın hayatı hakkında ayrıntılı bir bilgi mevcut değildir. Bezzaz nisbesinden dolayı kumaş tüccarlığı yapan bir babanın oğlu olduğu ve muhtemelen Erdebil'de yaşadığı, hayatını burada sürdürdüğü tahmin edilmektedir.

İbn-i Bezzaz'ın Safvetü's-Safa'yı tam anlamıyla ne zaman yazmaya başladığı net olarak bilinmemektedir. Ancak Safvetü's-Safa'daki bilgilerden anlaşıldığına göre, Şeyh Sadrüddin'ın orta yaşlarda olduğu bir zaman diliminde kitabın yazımına başlanılmış ve belirli aralıklarla yazıldıktan sonra 759/1358 yılında tamamlamıştır. Safvetü's-Safa, on iki bab ve bu babların içinde birçok fasıldan oluşmuştur. Safvet'üs-Safa, bir menakıbname olarak değerlendirilmelidir.

Safvetü's-Safa hem dini, hem sosyal, hem de tarihi çok önemli ve değerli bilgiler sunmaktadır. Menakıbname yazan müellifler, söz konusu şahsiyetlerin güç ve tesir bakımından diğer insanlardan farklı olduklarını göstermek için bazı şeyleri abartır gözükebilirler. Bu durum okuyucuya, mübalağalı veya akıl dışı gibi gelebilir. Oysa bu menkıbeleri, maverae'l-akl diye tabir edilen aklın ötesinde kabul etmeliyiz. Yazıldıkları dönemin, ilm-i hali olan bu kitaplar, kaynak hizmeti gören kitaplar zümresinden de sayılmışlardır (Levend, 1973: 427-441). Bu açıdan Safvetü's-Safa gibi eserler incelenirken kitaba konu olan şahsiyetlerin hayatlarıyla ilgili menkıbeleri ve hikayeleri bu şekilde okumak, yorumlamak ve anlamlandırmak gerekmektedir.

Safvetü's-Safa'da İbn-i Bezzaz yalnızca Safiyüddin-i Erdebili'nin hayatını anlatmakla kalmamakta ve aynı zamanda o dönem devlet yönetiminin başındaki kişilerin, o bölgenin eşrafının, kanaat önderlerinin kısaca sosyal hayatın bütün katmanları hakkında bilgi vermektedir.

Safvetü's-Safa konusunda önemli ve tartışılacak iki husustan birincisi eserin mevsukiyeti yani orijinal metindeki tahrif meselesidir. İkincisi ise bu tahrifin nerelerde yapıldığıdır. Yapılan araştırmalarda Safvetü's-safa'nın orijinal metninde bir şeyler artırılıp veya bir şeyler azaltıldığını, bir takım tasarrufta bulunulduğu anlaşılmıştır. O günkü siyasi ortamın gereği Safevi Şahlarından birinin doğrudan desteği ile, o hanedanlığın taraftarları ve müridleri, asıl metni değiştirmişlerdir. Ancak bu değiştirilmiş nüshaları Safvetü's-Safa'nın orijinal nüshasının yerine koymaları o kadar kolay değildi. Çünkü yeni nüshaların ortaya çıkartılmasının yanında eski nüshaların da imha edilmesi gerekiyordu. Bu tahrif işi, bazılarına göre Şah I. Tahmasb döneminde Ebu'l-Feth tarafından yapılmıştır.

Elimizdeki Safvetü's-Safa'nın Musahhihi Gulam-Rıza Tabatabai, dokuz nüsha ile karşılaştırarak yaptığı araştırmada farklı sonuçlara ulaştığını ifade etmektedir. Onun iddiasına göre Safvetü's-Safa'nın orijinal metninde yapılan ilk tahrif Şah Tahmasb(ö. 984/1576) döneminde Mir Ebu'l-Feth tarafından yapılmamıştır. Çünkü bu kitabın el yazması nüshalarından biri Ayasofya Kütüphanesi'nde 2139 numarada bulunmakta olup

yazılış tarihi 914 'dür. Bu nüshada Safiyyüddin-i Erdebili ve onun haleflerinin seyyid ve şii olduklarını ispat etmek için acemice bir çaba harcandığını söylemektedir.

Musahhih, Zeki Velidi Togan'ın da 914'de yazılmış bu nüshayı incelediğini ve orada Şeyh Sadrüddin'in, Sultan Berkuk zamanında yaptığı hac yolculuğunu okumuş olduğunu söylemektedir. Togan, Safvetü's-Safa'ya yapılan ekleme için "Safvetü's-safa'nın 759/1358'de yazıldığını unutarak, Sadrüddin'in, 770/1368'de yapmış olduğu hac yolculuğunu kitaba koydular. Bir de bu yolculuğun Sultan Berkuk döneminde olduğunu yazmışlar. Halbuki Berkuk'un saltanatı 1382-1399 yılları arasındadır." demektedir. Togan, ayrıca Firuz Şah Zerrin Külah'dan İmam Musa Kazım'a da uygunsuz bir fazlalık olduğunu belirtmektedir. Musahhih'e göre bu durumdan anlaşılan şey, Safvetü's-Safa'nın orijinal metninin tahrifinin ve ona el uzatmalarının Şah Tahmasb'ın Mir Ebu'l-Feth-i Hüseyni'ye verdiği fermandan en az kırk yıl önce başladığıdır.

Musahhih, düzeltilmiş tam bir metin sunmak için, ilmi ölçüler doğrultusunda muteber el yazması nüshaları kullandığını belirtmiştir. Toplam dokuz nüsha kullanan Musahhih, bu dokuz nüshayı da iki gruba ayırmıştır. Birinci gruptaki altı nüsha, Safevi Sultanlarının devlet kurmadan önce ve iktidarı ellerine geçirmeden önce yazılmış nüshalardır veya ikinci yazılışı sayılan nüshalardır. İkinci gruptaki üç nüsha ise Mir Ebu'l-Feth'in tashih ettiği nüshalardır.

Birinci grupta yer alan altı nüsha ve özellikleri sunlardır:

1. Ayasofya nüshası. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü 3099 numarada kayıtlıdır. Musahhih, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi1118 numarada kayıtlı mikrofilmi kullanmıştır. Nüshanın yazılış tarihi 18 Cemade'l-ula hicri 896'dır. Toplam 260 varaktır ve eserin satır sayısı 25'tir.

2. Divan-ı Hind nüshası. Musahhih, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi 2563 numarada kayıtlı mikrofilmi ile 5772 numarada kayıtlı fotoğrafı kullanmıştır. Nüshanın katibi belli değildir. Nüshanın son cümlesi Sa'bani'l-muazzam 759/1358 Tevekkül b. İsmail b. Hacı el-Erdebili olarak gelmiştir. Musahhih, nüsha tarihinin çoğu araştırmacıyı yanılttığını ve onu yanlışlıkla müellif nüshası sandıklarını belirtmektedir. Ona göre hattın çekiciliği ve yazılış metodu nüshanın yeni yazıldığını göstermektedir. Musahhih, bu nüshayı yeni bulsa da ilk nüsha üzerinden yızıldığını düşündüğü için muteber bir nüsha olarak değerlendirmektedir. Bu nüsha, 348 varak, 21 satır olarak yazılmıştır. Bu nüsha, "H" harfi ile belirtilmiştir.

3. Leningrad nüshası. Leningrad'ın Saltikof Seçedrin Kütüphanesi'ndedir. Tarihi ve yazarı belli değildir. Safevi sultanlarının orta dönemine ait olduğu zannedilmektedir. Şah Abbas-ı Safevi tarafından, Şeyh Safiyyüddin'in türbesine vakfedilmiştir. İran-Rus savaşlarında Puşkin'in fermanıyla, General Paskoviç onu Rusya'ya naklettirmiştir. Bu nüshanın birinci sayfası I. Şah Abbas'ın damgasıyla damgalanmış olup 1022 tarihini taşımaktadır. Nüsha, 620 varak, 15 satır olup "L" harfi ile belirtilmiştir.

4. Pur Hodabahs nüshası. Pur Hodabahs Merkez Kütüphanesi'nin nüshasıdır. Tebriz Üniversitesi Merkez Kütüphanesi 1034 numarada kayıtlı mikrofilmde saklanmaktadır. Nüshanın katibi Mir Halil el-Cami olup 1035 yılında yazılmiştir. Kitabın son cümlesinden sonra meliklere ait iki damga okunamamıştır. Bu nüsha, "S" harfi ile belirtilmiştir.

5. Asitane-i Kuds nüshası. Nüsha 260 numarada korunmaktadır. Mirza Rızahan Naini diye birinin Asitane-i Kuds Kütüphünesi'ne sunmuştur. Yazılış tarihi 1042 h.'dir. Nüsha, 430 varak ve 23 satırdır. Divan-ı Hind nüshası gibi büyük ihtimalle orijinal nüsha üzerinden yazılmıştır. Bu nüsha, "K" harfi ile belirtilmiştir.

6. Mirza Ahmed b. Hac Kerim Tebrizi tarafından 1329 h.'de taş baskısı olarak basılmış nüshadır. Kitabın 358 sayfası Safvetü's-Safa'nın metni, geri kalanı ise dört kitaptan oluşmaktadır. Bu nüsha, beş nüshayla karşılaştırılıp basılmıştır. Birinci nüsha, Erdebil Darü'l-İrşad'ına aittir. Eski dönemlere ait bir nüsha olduğu için sayfaları çürümüştür ve taşbasımı, hazırdaki kitabın üçte ikisi istinsah edilmiş nüsha üzerinden yazılmıştır. İkinci ve üçüncü nüsha Daru'l-alem Şiraz'a aittir. Hem yetersiz hem de eski bir nüshadır. Dördüncü nüsha yazarın dediğine göre, başka nüshadan bir kaç sayfaymış. Kum sehrinde Mirza Ahmed'in eline geçmiş ve devam eden bir dizi kusurlar bu birkaç sayfanın yardımı ile giderilmiştir. Beşinci nüsha ise Erdebil'deki Şeyh Safiyyüddin Kütüphanesi'ne aittir ve çok karışık bir nüshadır. Bu nüshalar üst üste ciltlenmiş ve Bombay'da 1329'da başılmıştır. Bu nüsha, "Ç" harfi ile belirtilmiştir.

İkinci grupta yer alan üç nüsha ve özellikleri şunlardır:

1. Britanya nüshası. Britanya Müzesi, 11745 numarada saklanmaktadır. Tenkit ve tashihi Mir Ebu'l-Feth b. Mir Mahtum Şerifi Hüseyni Gürgani'ye aittir. Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi'nde saklanmaktadır. Bu nüsha Şah Muhammed tarafından yazılmıştır. Bu nüsha "B" harfi ile belirtilmiştir.

2. Hacı Hüseyn Nahcivani tarafından Tebriz'in Milli Kütüphanesi'ne hediye edilmiştir. Tebriz Milli Kütüphanesi 655 numarada saklanmaktadır. Yazılış tarihi 950 h.olup 500 varak ve 19 satır olarak yazılmıştır. Bu nüsha "N" harfi ile belirtilmiştir.

3. Tebriz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki nüshadır. Bu nüsha, "P" harfi ile belirtilmiştir. Musahhihin tashih metoduna gelince metnin tashihinde ilk önce ilk gruptaki 6 nüsha karşılaştırılmış ihtilaflar aynı sayfanın dipnotunda gösterilmiştir. Bu altı nüsha içinde Ayasofya (S) nüshası esas nüsha olmuş, başka nüshaların konularına da bakılmış ve metne eklenmiştir. Musahhih birinci aşamanın tashihinden sonra, tashih olunmuş metni ikinci grubun üç nüshasıyla yani Mir Ebu'l-Feth'in nüshasıyla karşılaştırmış, ihtilaflı konuları kitabın sonunda yer alan "İhtilaflı nüshalar" bölümünde getirmiştir. Metin içerisinde üç çeşit numaralandırma yapılmiştir. İlki, dipnot olarak gösterilen rakamlardır. Nüshanın ihtilafını açıklamaktadır. İkincisi, satırlar arası [ ] içindeki yazılan numaradır. Ayasofya nüshasının başlangıç sayfasını göstermektedir. Üçüncüsü ise yine satırlar arasında görülen ( ) içindeki numaradır ve okuyucuyu kitabın açıklamalar bölümüne yönlendirmektedir. Şunu belirtmeliyiz ki, tezimizde kullandığımız nüsha farklılıkları ile alakalı verilen tüm bilgiler, Gulam-Rıza Tabatabai tarafından tesbit edilen bilgilerdir.

Yaptığımız araştırmalarda Türkiye'de, Safvetü's-Safa'nın bir kısmı hariç baştan sona bir tercümesi bulunmamaktadır. Yapılan tercümelerin ortak özelliği, Safvetü's-Safa'nın sadece dördüncü babını ihtiva etmesidir. Eserin belki de en önemli olan bu babı, altı fasla ayrılmıştır. Birinci fasılda Şeyhin, Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetlere yaptığı tefsirine yer verilmiştir. İkinci fasıl, Peygamber Efendimiz (a.s.)'in hadislerinden örnekler ihtiva etmektedir. Üçüncü fasıl, Meşayıh'ın sözlerine, dördüncü fasıl, irfani şiirlere, özellikle Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin, Feridüddin Attar'ın, Fahrüddin Iraki'nin ve Sa'di-i Şirazi'nin şiirlerine beşinci fasıl, nasihatlara ve son fasıl olan altıncı fasıl ise Safiyyüddin-i Erdebili'ye ait sözlere yer vermektedir.

Ayrıca, çalıştığımız eserin baştan sona Muhammed b. Hüseyin Katib Neşati tarafından bir tercüme çalışmasının varlığı da bilinmektedir ve bu mevcut eserin tercümesinin Azerice olarak basılmış şekli elimizde mevcut bulunmaktadır. Şeyh Safi Tezkiresi adıyla da basılan bu eserde konu ile ilgili çok önemli bilgiler yer almaktadır.

Terceme-i Menakıb-ı Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili adıyla ma'ruf Safvetü'Safa'nın sadece dördüncü babını ihtiva eden tercüme nüshaları tesbit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

1. Hacı Selim Ağa Ktp.,Kemankesbl., nr. 412; Müstensihi Osman b. Mustafa olup istinsah tarihi Receb 1048 (1638)'dir. Eser 140 varak olup satır sayısı 17'dir. Özellikle yararlandığımız nüshalardan biridir.

2. Hacı Selim Ağa Ktp.,Kemankesbl., nr. 247; Müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi 26 Rebiu'l-ahir 766 (20 Ocak 1365 Pt)'dır. Eser 137 varak olup satır sayısı 13'tür.

3. İzmir MilliKtp.,nr. 1483/3, vr. 43b-133a; Noksan bir nüsha olduğu için ne müstensihi ne de istinsah tarihi bellidir. Eser 90 varak olup satır sayısı 21'dir.

4. Manisa İl Halk Ktp.,nr. 1383/1; Müstensihi ve tarihi kaydedilmemiştir. Eser, 135 varak olup satır sayısı 15'tir.

5. Sadberk Hanım Müzesi, Yazmalar Ef. bl.,nr. 171; Müstensihi belli değildir. 1241/1825-26 tarihini taşımaktadır. Eser 122 varak olup satır sayısı 15'tir.

6. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef. bl.,nr. 2716, vr. 34b-68b; Müstensihi ve tarihi kaydedilmemiştir. Özellikle yararlandığımız nüshalardan biridir.

7. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef. bl.,nr. 2642, vr. 154; Müstensihi ve tarihi belli değiltir.

8. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud bl., nr. 6491, vr. 121; Müstensihi Mustafa Efendi, istinsah tarihi ise 1254'tür. Yararlandığımız nüshalardan biridir.

9. Süleymaniye Ktp., İzmir bl., nr. 465, vr. 108; Müstensihi ve istinsah tarihi kaydedilmemiştir.

Bahsedilen tercümelerin transkripsiyonu incelendiğinde yaklaşık tamamının aynı çizgide transkrip yapıldığını görmekteyiz. İçerik benzerlik göstermekte ve bununla birlikte bu tercümelerin aynı kaynaktan istinsah edildiği düşüncesini ortaya koymaktadır.

İBN-İ KESİR: **el-Bidaye ve'n-Nihaye**

Dönemin önemli ilim adamlarından biridir. İyi bir eğitimden sonra Dımaşk (Şam)'da çeşitli medreselerde görev yapmış olan İbn-i Kesir, 1363 yılında aynı şehirde vefat etmiş büyük bir tefsir, hadis ve tarih bilginidir. Biz, eserin VII. / XIII. Yüzyıla ait bilgiler içeren ciltlerini tezimize konu olan dönemin tarihsel olaylarını ve şartlarını tespit etmek için kullandık. Bunun yanında, Şam'da yaşamış dervişlere dair vermiş olduğu bilgiler nedeniyle eserden oldukça yararlanılmıştır.

EFLAKİ: Menakıbu'l-Arifin

VIII. / XIV. yüzyılın başlarında yazılmış olan kitap Tahsin Yazıcı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Temel olarak Mevlana'nın hayatını menkıbelerle anlatmayı amaçlayan eser, derleme bir menakıbname hüviyetindedir. Menkıbe kitabi olmasına rağmen, verdiği bilgilerle devrin tasavvufi hayatına ve inançlarına dair önemli bilgiler vermektedir. Mevlevilik'e dair vermiş olduğu bilgileri de zaman zaman kullanmakla birlikte, bizim için esas olarak Anadolu'da ki Rifai dervişleri hakkında vermiş olduğu malumat önem arz etmektedir.

İBN-İ BATTUTA: Seyahatname

Seyahatname, 1368 yılında Marakeş'te vefat eden İbn Battuta'nın İslam dünyasının çeşitli ülkelerine yaptığı gezilerden bahseden bir eserdir. Yazar'ın tasavvufa olan yakın ilgisi, onun tasavvufi kurumlar olan tekke ve zaviyelere ve aynı zamanda tasavvufi kişiliklere özel bir önem vermesine ve bu önem neticesinde ayrıntılı tasvirler sunmasına neden olmuştur. Özellikle Şam, Mısır ve Anadolu bölgesine yapmış olduğu ziyaretlere dayanan tasvirlerinde, bu bölgelerde bulunan tekke ve zaviyelerdeki yaşam

biçimini betimlemiş, ayrıca buralardaki tasavvufi şahsiyetler hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Anadolu'nun sosyal-kültürel, iktisadi hayatı konusundaki bilgileri Mehmet Şeker değerlendirerek kitap halinde yayınlamıştır. Bizde tezimizde bu kaynaktan yararlandık.

Menakıbu'l-Kudsiye Fi Menasib'l-Ünsiye (Elvan Çelebi):

Daha eskisi bulunmadığı sürece Anadolu sahasında yazılan ilk menakıbnamelerden biri olduğu söylenmektedir. Yazarı XIV. Yüzyıl Türk tasavvuf edebiyatının önemli imamlarından Aşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'dir. Kendisinin doğum ve ölüm tarihi bilinmememkle birlikte, XIV. Yüzyılın ilk üççeyreği içinde yaşadığı kesindir. Bu zat aynı zamanda Baba İlyas-ı Horasani'nin de dip torunudur. Babasından sonra şeyhlik makamına geçmiş olup, Çorum-Mecidözü arasında kendi adıyla anılan Elvan Çelebi köyünde kurduğu zaviyesinde hayatını geçirmiş ve burada ölmüştür (Ocak, 2012: 29). Eser bütünüyle göz önüne alındığında, tam anlamıyla bir menakıbname demek zordur. Menakıbu'l-Kudsiye gerçekte XIII. ve XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda önemli siyasi ve dini roller oynayan Baba İlyas, oğlu Muhlis Paşa ve onun oğlu Aşık Paşa ile halifelerinin menkabe unsurlarıyla karışık tercümei halleridir denilebilir (Çelebi, 1995: 5)

Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli
Vilayetname

Bektaşi menakıbnameleri içinde en çok okunanı, en tanınmış olanı budur. Genellikle sadece Vilayetname adıyla da bilinen esere ötekiler içinde bu üstün mevkii sağlayan, şüpheiz tarikatın piri Hacı Bektaş'ın menkıbelerini ihtive etmiş olmasıdır. Bu itibarla en çok yazma nüshası bulunan eser de budur. Yurt içinde ve dışında tercüme veya metin olarak birkaç defa yayımlanmıştır. Mevcut nüshaların hepsi de Türkçe'dir.

Menakıbname, Hacı Bektaş'ın doğumunu, Horasan'da ki çocukluk devresini, Ahmed Yesevi ile münasebetlerini, Anadolu'ya gelişini anlatmakla başlamaktadır. Daha sonra hac için Mekke'ye yolculuğu, oradan Sulucakaraöyük'eyerleşmei ve buradaki yaşantısı, devrinin ünlü devlet adamları, mutassavıfları ve alimleri ile ilişkileri hikaye edilir. Eser Hacı Bektaş'ın ölümü anlatıldıktan sonra halifelerinin menkıbeleriyle son bulur.

İBN-İ BİBİ, el-Hüseyin b. Muhammed b. ' Ali el- Caferi er Rugedi,
el-Evamir el-Alaiyyefi'l ümur el- Alaiyye (Selçukname)

Türkiye Selçuklu tarihinin tartışılmaz en önemli kaynağı İbn-i Bibi'nin Selçuknamesidir. Selçuklu sarayına 1231-1232 yılları arasında ailesi ile birlikte gelen İbn-i Bibi, ölünceye kadar sarayda kalmış ve Divan-ı Tuğra Reisliğine kadar yükselmiştir. Eseri 1192-1280 yıllarını kapsamaktadır. Eserin en önemli kısmı tabii ki kendisinin bizzat görüp yazdığı son yarım yüzyılıdır. Özellikle bu dönemin siyasi ve sosyal olaylarını yakinen takip eden ve olayları dönemin değer yargıları çerçevesinde değerlendirdiğinden dolayı bu eser tezimizin yazım aşamasında oldukça yararlandığımız eserlerden en önemlilerinden olarak sayılabilir. Özellikle bu eserin Mürsel Öztürk tarafından yapılan Türkçe tercümesinden oldukça yararlandık.

AKSARAYİ, Kerimüddin Mahmud,
Müsameret el-ahbar ve müsayeret el-ahyar

Künyesinden de anlaşıldığı üzere XIII. yüzyılın ortalarında Aksaray kentinde doğmuş, eğitimini de aynı yerde tamamlayıp genç yaştan itibaren devlet hizmetine

girmiştir. Yaklaşık 50 yıl kadar remi hizmet yapan Aksarayi, Divan katipliği ve Evkaf Nazırlığı gibi vazifelerde bulunmuştur. Ayrıca uzun bir süre İlhanlılar'ın Anadolu naibi ve İlhanlıların, Selçuklulardan alacaklarından sorumlu vekili Müccireddin Emirşah'ın yanında çalışmıştır. Hayatının sonuna doğru biriktirdiği belgelerden bir eser kaleme alan müellif Müsameret el-ahbar ve müsayeret el ahyar adı altında, 1323 yılında, o sırada İlhanlılar'ın Anadolu valisi olan Timurtaş Noyan'a sunmuştur. Aksarayi'nin bu eseri İbn-i Bibi'den sonra Türkiye Selçuklu tarihinin en önemli kaynağı olarak gösterilmektedir. Genel bir İslam Tarihi niteliğinde olup dört bölümden oluşmaktadır. Özellikle Moğolların hakimiyeti altındaki Anadolu'nun tarihi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

REŞİDÜDDİN Fazlullah, Cami el-tevarih

Büyük bir tarihçi olan Reşidüddin, İlhanlı Devleti'nin çeşitli devlet kademelerinde çalışmış ve Gazan Han döneminde vezirliğe yükselmiştir. Cami el-tevarih adlı eseri dünya tarihi niteliğindedir. O zamana kadar hiçbir yerde bahsedilmeyen Türk kavimlerinin isimleri bile bu eserde bulunmaktadır. Detaylı ve geniş bilgi vermesi sebebi ile büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Türkiye Selçuklu ve Moğol tarihi için önemli bir kaynaktır. Türkiye Selçukluları ile Moğollar arasındaki ilişkiler açısından büyük önem taşımaktadır.

YAZICIZADE ALİ, Tevarih-i Al-i Selçuk

Yazıcızade Ali, II. Murad zamanında İbn-i Bibi'nin eserinin Türkçe tercümesini yapmıştır. İbn-i Bibi'nin tercümesini, Tevarih-i Al-i Selçuk adlı eserinin üçüncü bölümüne koymuştur. II. İzzeddin Keykavus'un ve içlerinde Sarı Saltuk'un olduğu Türkmen aşiretinin Dobruca'ya yerleşmesi konusunda bilgi veren en önemli kaynak olarak gösterilmektedir. P. Wittek, eserin Sarı saltık ve Barak Baba hakkında verdiği bilgileri "Yazijioghlu Ali on the Chiristian Turks of the Dobruja" adlı makalesinde ayrıntılı olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu eserin Harun Güngör tarafından yapılan Türkçe transkripsiyonundan yararlandık.

MÜNECCİMBAŞI, Ahmed b. Lütfullah, Cami el-düvel, Selçuklular Tarihi II,

Selanik'de doğan Müneccimbaşı, burada Mevlevi hanesi şeyhi Mehmed Efendi'nin yanında öğretim gördü. 1656 yılında İstanbul'a gelen ve Müneccimbaşı görevine atanmıştır. Müneccimbaşı'nın tanınmasına sebep olan Cami el-düvel, dünyanın var oluşundan 1673 yılına kadar geçen sürede peygamberleri, halifeleri, İslam öncesi ve sonrası yaşamış devletler ile Anadolu Beyliklerini, Akkoyunlu ve Osmanlı Devleti'ni Arapça olarak dünya olayları içinde anlatır. Müneccimbaşı Anadolu Selçuklu Tarihini en geniş şekilde yazan Osmanlı Devri tarihçisidir. İbn-i Bibi, Aksarayi ve Yazıcızade Ali'nin Tevarih-i Al-i Selçuk adlı eserlerini özetlemiştir. Ali Öngül tarafından yapılan tercümesinden yararlandık.

ABU'L-FARAC, Bar Hebraeus Gregory, Abu'l-Farac Tarihi

Anadolu ve Türk Tarihi açısından önemli bilgiler vermektedir. Yerli kaynaklarımız haricinde çalışmamızla ilgili olarak bize bilgi veren önemli bir kaynak eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle olayları kronolojik olarak anlatmasının faydalarını gördük. Ö. Rıza Doğrul tarafından yapılan Türkçe tercümesinden yararlandık.

EBU'L-HAYR-I RUMİ, Saltuk-name

Selçuklular döneminde Dobruca'ya yerleşen Sarı Saltuk'un menkıbeleri bu eserde toplanmıştır. Türkmenler hakkında bilgi vermektedir. Özellikle Şükrü Haluk Akalın tarafından yapılan neşrinden faydalandık.

İBNÜ'L-ESİR, el-Kamil fi't –Tarih

1160 yılında Cizre'de doğan müellif, yalnız dönemin değil daha sonraki asırların tarihçilerini de etkilemiştir. İslam tarihinin en büyük tarihçileri arasındadır. İyi bir eğitim aldığı anlaşılan İbnü'l-Esir birçok eser kaleme almıştır. Tarihe dair yazmış olduğu el-Kamil fi't-Tarih adlı eseri ise ona, İslam'ın en büyük tarihçilerinden biri yapmıştır.

12 ciltten oluşan bu eer yaratılıştan 1231 yılına kadar gelmektedir. Yapılan incelemelerde bu eerin İslam fetihlerine dair olan kısmının bile orjinal bilgileri ihtiva ettiğini göstermektedir. Tezimizde A. Ağırakça- A. Yurtaydın tarafından çevirisinden yararlandık (İbnü'l-Esir, 1987).

İBN-İ FAZLAN (Fadlan) Seyhatnamesi

İbn-i Fadlan hakkında ki bilgiler sadece bu eserdeki malumatlarla sınırlıdır. Bağdat'da Abbasilerin katiplerindendir. 921 yılında Abbasi halifi el Muktedir tarafından İtil Bulgarlarına gönderilen elçilik heyetinde bulunmuştur. Buraya giderken İran, Maveraünnehr, Harezm'e uğramış, Oğuzlar, Peçenekler, Başkırtlar ile Bulgarlar arasında gördüklerini anlatan bir seyehatname yazmıştır. İbn-i Fadlan bu eserinde geçtiği yerlerin coğrafyası, halkları, onların dinleri, hukukları, idare tarzları, sosyal durumları, adetleri hakkındaki gözlemlerini yansıtmıştır.

Kitabı ilk defa Z.V. Togan 1939 yılında Almanca tercümesi ve metni ile beraber Leipzig'de yayınlanmıştır. Eser Rusça, Macarca, Fransızca, farsça, Japonca gibi dillere çevrilmiştir. Türkçeye'de Ramazan Şeşen tarafından çevrilmiş, İstanbul'da 1975 ve 1995 tarihlerinde yayınlanmıştır.

EL-CAHZ, Menakıb-ı Cund el-Hilafa ve Feza'il el Etrak,

'Türk Faziletleri' adlı bu çalışmada ünlü Arap edip ve düşünürü el-Cahız 'Menakıbü Cünd el-Hilafe ve Fazail el-Etrak' eserinin metni ve tercümesi verilmektir. Bu eser Türkler hakkında yazılmış en eski kitaptır. Başka bir benzeri yoktur. İslam tefekkür tarihi ve Arap edebiyatının klasik bir büyük ismi olan Cahız gibi bir edip, alim, psikoloğun kaleminden çıkması esere ayrı bir önem kazandırır. Cahız'ın bu eseri hem Arapça hem de Türkçe tercümesi ile ilim alemine olduğu kadar Türk tarihi araştırmacılanna yeniden kazandırılmış oldu. El-Cahız bu eserde eski Araplar'ın ve kendisinin Türkler'in karakteri ve kabiliyetleri hakkındaki sözlerini ve düşüncelerini bir arada toplamış, o zaman (IX. asrın ilk yarısı) Bağdat ve Samarra muhitlerinde bulunan Türkler'e karşı bazı kesimlerin duydukları endişeleri gidermeye, Türkler'in İslam dini ve Abbasi Devleti için taşıdıkları önemi vurgulamaya çalışmıştır. Tezimizde Ramazan Şeşen'in çevirisinden yararlandık.

TABERİ, Tarihi Taberi

Ebu Cafer Taberi Fıkıh, hadis, tarih, dil, tefsir ve kıraat ilimlerindeki çalışmalarıyla kendini kabul ettirmiş müslüman bilim adamıdır. Tam adı 'Ebu Cafer Muhammed İbn-i Cerir el-Taberi' olan alim, İran'da tarihi bir bölge olan Taberistan'da (günümüzde Mazenderan) doğduğu için 'Taberi' olarak ünlenmiştir. En önemli eserlerinden ikisi, İslam dünyasında çok rağbet görmüş bir tefsir kitabı olan "Tefsir'ul

Taberi" Türkiye'de "Taberi Tefsiri" ismiyle bilinmekte, yayınlanmaktadır ve Taberi Tarihi'dir. Bu tarihsel kayıtlar eseri, İslam erken tarihi ve Emevi'ler ile Abbasi'ler hanedanlığı üzerine bugüne kadar önemli bir kaynak oluşturmuştur.

AŞIKPAŞAZADE, Tevarih-i Al-i Osman

Aşıkpaşazade Tarihi ya da Tevarih-i Al-i Osman, 1400 ila 1484 yılları arasında yaşamış bir Vefai dervişi olan Aşıkpaşazade Derviş Ahmet Aşıki'nin yazdığı Osmanlı tarihi kitabıdır. Osmanlı Devleti'nin 1298- 1472 yılları arasında yaşadıklarını kronolojik sırayla ve sade bir dille anlatan Türkçe bir eserdir. Türkçe olarak kaleme alınan ilk kronolojik eser olduğu gibi tamamen Osmanlılar'ı konu edinmiş bilinen ilk Türkçe eser kabul edilir. Toplam 183 babdan (bölüm) oluşan eserin ek olarak verilen son bölümlerinin Aşık Paşazade değil, bir başkası tarafından eklendiği sanılmaktadır. 1502'de Şah İsmail'in Tebriz'i almasından sonra Erdebil Sufilerinin kökeni ile ilgili bölüm ve çeşitli olayların meydana geliş tarihine ilişkin son bölüm eklenmiştir. Eserin günümüze ulaşan yazma nüshalarında son bölümlerinde birbirinden farklılıklar görülmektedir. Eser, 1949'da Nihal Atsız tarafından yayımlandı. 1970'de günümüz Türkçesiyle tekrar Nihal Atsız tarafından yayına hazırlanarak Milli Eğitim Bakanlığı'nın 1000 Temel Eser arasında "Aşıkpaşaoğlu Tarihi" adıyla yayımlandı. Bizde tezimizde bu çeviriden yararlandık.

Araştırma eserleri içerisinde adından söz etmek durumunda olduğumuz kitaplar da şunlardır. Fuad Köprülü'nün; Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığı'nın Tesiri, Anadolu'da İslamiyet, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu. Osman Turan'ın; Selçuklular ve İslamiyet, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti. Ahmet Yaşar Ocak'ın; Türk Sufiliğine Bakışlar, Türkler, Türkiye ve İslam, Babailer İsyanı, Menakıpnameler, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), Ortaçağlar Anadolusunda İslamın Ayak İzleri Selçuklu dönemi, Sarı Saltık ve Vefaiyye Tarikatı. Ethem Ruhi Fığlalı; Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri. Abdulbaki Gölpınarlı, Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, Melamilik ve Melamiler, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Alevi Bektaşi Nefesleri. Mehmet Eröz, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, Hasan Basri Erk, Tarih Boyunca Alevilik. Faruk Sümer; Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü, Türklerin İslamiyete Girmeleri, Oğuzlar. Hakkı Dursun Yıldız, İslamiyet ve Türkler. Zekeriya Kitapçı, Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı ve Türkler. Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş. Bahaeddin Öğel, Türk Kültürü'nün Gelişme Çağları. Hikmet Tanyu, İslam'dan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı. Cemal Kafadar, İki Cihan Aresinde-Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu. Orhan Türkdoğan, Alevi-Bektaşi Kimliği, Bedri Noyan, Bektaşilik ve Alevilik Nedir. Ali Yaman, Geçmişten Bugüne Alevilik-Kızılbaşlık. Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri. Bu eserlerin yanı sıra Saffet Sarıkaya, Anadolu Aleviliği, Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı, Baki Öz, Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları.

Yerli kaynakların dışında yabancı kaynaklarda araştırmamızın şekillenmesinde oldukça katkıları oldu. Irene Melikof'un Uyur İdik Uyardılar, Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe. Edward G. Browne, A literary history of Persia. Michel M. Mazzaouı, The Origins of The Safawids, Şii'sm, Sufism, and the Gulat, bu eserden özellikle Erdebil'in tarihi gelişimi ve Şeyh Safiyyüddin'den Şah İsmail'e kadar gelişen olaylar dizininde faydalandık. Eser ayrıca Moğol egemenliği altındaki bölgelerde Şii düşüncenin gelişim sürecini de ele almaktadır. Walther Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. Adel Allouche, Osmanlı-Safevi İlişkileri. John Kingsley Birge, Bektaşilik Tarihi. V.V.Berthold, Orta

Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler ve Anadolu'da İslamiyet. Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler. Reynold Nicholsın, İslam Sufileri, Tasavvufun Menşei Problemi. Alexander Knyse, Islamic Mysticism: A Short History gibi çalışmalar da tezimizde müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında yer almıştır.

3. ŞEYH SAFİYÜDDİN-İ ERDEBİLİ'NİN HAYATI - ERDEBİL TEKKESİ VE ERDEBİL TEKKESİ'NİN ANADOLU ALEVİLİĞİ ÜZERİNE ETKİLERİ

3.1. Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşuna Kadar Bölgede Genel Durum

Anadolu Aleviliğinin üzerinde etkili olan Erdebil Tekkesi'nin isminin nereden geldiği net bilinmemekle birlikte iki ihtimal üzerinde durulmaktadır. Birincisi, dürüstlük ve temizlik manasındaki "erd" ile mekan eki olan "bil" veya "vil"den gelmiş olduğudur. Diğeri de kutsal şehir manasındaki Artavil veya Artavila olduğudur. İran'ın kuzey batısında yer alan Erdebil şehri bölgenin en eski yerleşim yerlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Ahmed Rıfat Efendi, 2004: 118-119).

Erdebil şehri tarih sahnesinde çok eskiye dayalı bir geçmişi olduğu halde, İslam öncesi döneme ait bu bölgeyle ilgili ayrıntılı bir bilgi bulunmadığından, şehrin ilk olarak kim veya kimler tarafından kurulduğu net bilinmemektedir. Bununla ilgili farklı görüşler ortaya atılmışsa da en muteber görüşün Ortaçağ Arap ve Fars coğrafyacılarının ileri sürdüğü görüştür. Bu görüşe göre Erdebil şehri Sasani hükümdarı Melik Firuz tarafından kurulduğu ileri sürülmüştür (Muhammedoğlu, 1990: 276).

Erdebil, Hz Ömer zamanında Sasani Devleti kontrolündeki Azerbaycan'ın fethedilmesiyle vali olarak tayin edilen Huzeyfe b. Yeman'ın savaş sonrası yaptığı antlaşma (22/642) ile İslam devletinin himayesine girmiştir (Mirza Bala, 1990: 288). Bu tarihi şehir VII. yüzyılın başlarına kadar düzenli ve gelişmiş bir şehir idi. Ancak sonraları meydana gelen depremler ve çesitli kavimler tarafından yapılan saldırılar sonunda yıpranan Erdebil, Safiyyüddin-i Erdebili sayesinde tekrar eski önemini kazanmıştır (Mazzaoui, 1972: 43).

İslam fetihlerinden sonra bölgeye yerleştirilen Arap aileler Erdebil ve çevresinin İslamlaşmasına yol açmış, bu da bölge halkını büyük oranda Şafii mezhebi mensubu yapmıştır (Babinger- Köprülü, 2000: 107). Müteakiben Arap ve Büyük Selçuklu döneminde de Türk nüfus bölgeye yerleşmiştir (İbnü'l-Esir, 1965: 159). Yine İbnül-Esir'e göre 730 yılında Cerrah b. Abdullah el-Hakemi komutanlığındaki Şam ordusu ile sayıca çok üstün olan Türkler ve Hazarlardan mütevekkil kuvvetler çatışmışlar, Müslümanlar Erdebil'de kötü bir hezimete uğratılmışlardır. Bu olayla birlikte Erdebil, Türkler tarafından fethedilerek bölge nüfusundaki yoğunluğunu oldukça artırmıştır (İbnü'l-Esir, 1965: 159). Fütuhatın ilk yllarnda Erdebil ve çevresinde konuşulan dillerin pek fazla olması ortak bir kültürün hakim olmadığını göstermekteyse de giderek artan bir Türk ağırlığı dilde ve yaşam tarzında belirginleşmeye başlamış, nihayet XVII. yüzyılda şehir tamamen Türkleşmiştir (Togan, 1990: 103).

Erdebil şehri, tarihsel süreç içerisinde önemini kaybetmemişse bunda Erdebil tekkesinin burada bulunmasına bağlıdır. Şeyh Safiyyuddin Erdebili'nin bu bölgedeki faaliyetleri Türk ve İslam dünyasında kabul görmüş ve haklı olarak bir şöhrete ulaşmıştır. İsmail, Safevi Devletini kurup şah ünvanını alınca devlet merkezini Erdebil'den Tebriz'e taşımıştır. Fakat, Erdebil şehri bölgesel olarak önem ve ehemmiyetini kaybetmedi. Bilakis Safevi Devleti döneminde Erdebil, refah düzeyi artmıştır. 1524'de Erdebil bölgesini ziyaret eden Şah İsmail burada vefat etmiş ve Şeyh Safiyyüddin'in türbesinin yanına defnedilmiştir. Şah ismail'den sonra yerine geçen oğlu Şah Tahmasb, torunu İsmail, Şah Muhammed Hudabende, onun oğlu Abbas ve diğerleri de buraya defnedilmişlerdir. Şah Abbas, burada Türkçe, Farsça ve Arapça kitaplardan oluşan İran'ın en büyük ve en kapsamlı kütüphanesini oluşturmuştur. Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin türbesi, ona bağlı medrese, cami, kütüphane gibi kurum ve müsseseler kıymetli çiniler, altın-gümüş kaplamalarla kaplanmıştır. Türbenin zemini en eski İran ve

Çin porselen koleksiyonu da burada biraraya getirilmiştir. Yapılan bu çalışmalar türbeye ayrı bir özellik kazandırmış ve mimari açıdan estetik bir görüntü sağlamıştır (Bala, 1990: 291). Şeyh Safiyyüddin'in türbe ve camiinden başka tarihi Selçuklu dönemine kadar uzanan ve büyük bir kısmı harap olan Mescid-i Cami' de önemli mimari yapılardan sayılmaktadır (Muhammedoğlu, 1990: 276).

Erdebil'i İslam tarihinde tanıtan en önemli olay, Babek'in liderliğinde (201/816)'da gelişen Hürremiyye hareketidir (Muhammedoğlu, 1990: 501). Abbasi Hilafeti aleyhinde bir ayaklanma şeklinde başlayan bu hareketin merkezi Erdebil civarında bulunan dağlık bölgedeki köylerdi. İlk Arap tarihçileri, Babek'in halifeliğe karşı silahlı bir mücadelesi sırasında onun Erdebil çevresindeki kaleleri tahrip ettiğini yazarlar (Taberi, 1982: 211). Babek'in Arap hilafetine karşı isyanı bastırıldıktan sonra da Erdebil şehri, hilafet aleyhindeki isyanların merkezi olmaya devam etmiştir (Muhammedoğlu, 1990: 276). Arap hilafetinin sarsıldığı dönemlerde, IX. Yüzyılın sonlarında Erdebil, Sacoğulları'nın kurduğu emirliğin merkezi oldu (289/899). Erdebil 697/1298'de, İlhanlı Gazan Mahmud Han'ın (ö.703/1304) en yakın adamlarından biri olan vezir Reşidüddin'in oğullarından Emir Muhammed'in valiliği döneminde Azerbaycan'ın en gelişmiş bölgelerinden biri haline gelmiştir (Mazzaoi, 1972: 15-45).

Müslüman Araplar, Azerbaycan'ı fethettikleri zaman, Erdebil, Azerbaycan'ın merkeziydi ve Sasaniler'in valisi oturmaktaydı. Araplar, Merağa'yı merkez yaptılarsa da idare merkezi, tekrar Erdebil'e geçti. Araplar geldikten sonra Arapça her yerde yayılmaya başladı. Dini bakımdan da, Şiilikten uzak, koyu bir şekilde sünnileştiler (Togan, 1990: 95-96). Bölgede Moğolların hakim konuma geçmesine kadar Sünni akide benimsenmiş, Büyük Selçuklu hükümdarları bu itikadın korunması ve tüm İslam alemine yayılması hususunda gayretler sarf etmişlerdir (İbn-i Bibi, 1996 : 125).

Selçuklular döneminde Erdebil'de Türk nüfusunun artmasıyla beraber, yönetimde de etkili olmaya başlamışlardır. Erdebil ve çevresi Bişkin ve Balak adında iki Türkmen beyi tarafından idare edilmektedir. Bu gelişmeler sonucunda bu bölge de ağırlıklı olarak Türkçe konuşulmaya başlanmıştır (Togan, 1990: 106). Bu dönemde Erdebil şehrinin de oldukça kalabalık olduğu ifade edilmektedir. Moğollar Erdebil'e geldiklerinde, Erdebil halkı onlara mukavemet edip püskürtmüşlerse de daha sonra yenilmiş ve Moğollar karakteristik özelliklerini göstererek şehri yağmalamışlardır (Hamevi, 1982: 145). Safeviyye tarikatının kurucusu Şeyh Safiyyuddin menakıbnamesinde, şehir ve çevresindeki Türk boylarının Moğol işgal ve baskılarına rağmen yerlerinde kaldığını ifade etmektedir (Bezzaz, 1358: 25-31).

Moğol hükümdarlarının söz konusu bölgelerde egemenliği ellerine geçirmesinden sonra zaten bidat ve gali akımlar için uygun coğrafi ve tarihi bir arka planı olan bu bölge, aşırı fırkalar için gayet münbit bir saha haline gelmiştir. Zira Moğol idaresinin özellikle din konularındaki müsamahakarlığıİslam aleminde hemen hemen ne kadar ibahi-batıni aşırı fırka varsa bölgeye çekerek burayı aşırı uçlar için bir sığınak haline getirmiştir (Babinger-Köprülü, 1994: 49). Hilafetin Moğollar tarafından kaldırılması ve Müslümanlar'ın önceki güç merkezlerinin hemen hemen tamamının düşmesiyle birlikte Müslümanlar siyasi yönden tehdit altına girmiştir. Belirsizlik ve kaos ortamında resmi dinin ve rasyonel fıkıh ve kelam disiplinlerinin baskısından yorulan halk, huzuru tasavvufi akımlarda bulmuştur (Sarıkaya, 2003: 73). Safeviler öncesinde ve Moğolların yıkılışını takip eden dönemde ortaya çıkan Şii kökenli batıni hareketler, Şeriatın ilk bakışta reddedeceği, doğrudan Allah'la temas kurma iddiasıyla, disipline alışmayan dindar ve avam kitle arasında nispeten başarılı olduğu gözükmektedir (Moosa, 1988: 10-11). İlk dönem Şiiliğinin belirgin karakteri olan hulul, tenasuh ve mehdilik gibi aşırılık ifade eden bu hareketlere ait fikirler, bölgede

disiplinsiz kitlenin dikkatini çekmekte gecikmemiştir. Şii-batını fikirlerin karışımı bu zihniyet, Moğol işgali sonucu (Hamevi, 1982: 145), bölgeye kitleler halinde gelen göçebe Türkmen kabilelerin hakim olduğu, Kuzey-Batıİran ve Anadolu'daki bazı dini gruplar üzerinde de etkin olduğu ifade edilmektedir (Uyar, 2000-2001: 86).

XIV. yüzyılda İlhanlı hükümdarı Olcaytu (703-716/1304-1316 m.)'nun tipik Moğol davranış tarzına uygun olarak, sırasıyla önce Hıristiyan sonra Budist ve ardından da Müslüman olduğunu görmekteyiz. Müslüman olduktan sonra da aynışekilde mezhep değiştirmiş, evvela Hanefi sonra Şafii, en sonda da Şii olmuştur (Müneccimbaşı, : 2). Bir vakitler ceddi Argun Hanın Yahudi veziriyle birlikte din taassubuyla Müslümanlara yaptığı baskının benzerini bu defa Olcaytu, mezhep taassubuyla Şii olmayan Müslümanlara karşı yapmaya başlamıştı. Müneccimbaşı'nın verdiği bilgilere göre cuma namazında okunan hutbelerde ilk üç halifenin yerine Oniki İmam'ın isimlerini okutmuş, bastırdığı paraların üzerine de yine onların isimlerini koydurtmuştur (Müneccimbaş, 1995: 2).

Böylece asırlardan beri Sünni akideye sahip bölge Müslümanları siyasi hakimiyetin değişmesiyle Şiileşmeye başlamış, nihayet Safevi Devleti ile ekseriyet haline gelmiştir (Babinger-Köprülü, 1993: 78-80). Ayrıca asırlardan beri dirliği bozucu ve düzeni tehdit eder mahiyetteki aşırı inançlar ve mezhepler; kadim Zerdüşti tarikatlar, çekildikleri yer altından Ehl-i Beyt motifleri ile Şia'ya dahil olarak İslam'a nüfuz etmeye başlamışlardır (Turan, 1998: 421-422). Erdebil şehrinde meydana gelen bu farklılaşmalar, daha sonraki süreçte de ağırlıklı olarak siyasi ve dini çekişmelerin oluşmasında uygun bir ortam meydana getirmiştir.

3.2. Şeyh Safiyyüddin Erdebili'nin Hayatı ve Erdebil Tekkesi

Erdebil tekkesinin kurucusu olan Şeyh Safiyyüddin b. Eminüddin, 650/1252 yılında Erdebil'de, Erdebil köylerinden birisi olan Gülhara'da doğduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1949: 222). Altı erkek kardeşten beşincisi olarak dünyaya gelen Safiyyüddin, çocukluğundan itibaren dini duyguları güçlü bir şekilde yetiştirildiği görülmektedir (Hinz, 1992: 5). Kaynaklarda umumiyetle Erdebili nisbesiyle tanınmakta ve adı Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili veya kısaca Şeyh Safi olarak geçmektedir. Safvetü's-safa'da ise "Şeyh Safiyyüddin" veya daha çok "Şeyh" olarak geçmektedir ve sonuna daima "kuddise sırruhü" takdis cümlesi eklenmiştir. Ancak bazen Safi kaynaklarda ismindeki "d" harfi "a" şeklinde uzatılarak Şeyh Safi olarak geçse de doğrusu Safi'dir (Şahin, 2000: 3).

Safiyyüddin, yaklaşık 20 yaşlarındayken Erdebil uleması arasında kendi temayülüne uygun bir mürşid bulamadığı düşüncesiyle kendisine bu konuda yardımcı olacak kişiyi bulabilmek üzere Şiraz'a gitti. Orada Şeyh Rükneddin Beydavi ve Emir Abdullah, gibi dindar ve zahid dervişlere iltihak etti. Emir Abdullah kendisine, Hazar denizi civarlarında oturduğu söylenen Şeyh Zahid, Tacüddin İbrahim b. Ravşan Emir Gilani es-Sencani (ö. 700/1301)'yi tavsiye etti (Babinger, 1995: 801). Böylece manevi arayışının onu Şeyh Zahid-i Geylani'ye ulaştırması uzun ve meşakkatli bir süreç olmuştur. Dört sene süren bir arayıştan sonra onu, Hazar denizinin güney kıyılarında Geylan'daki zaviyesinde buldu (Minorsky, 1990: 520-21). Bu buluşma esnasında Safiyüddin 25, Şeyh Zahid ise 60 yaşında idi (Babinger, 1995: 64). Burada bulunduğu müddetçe mürşidinden ilmi ve şahsi faziletler açısından yararlanmış, yaklaşık 25 yıllık bir süluk ve tabiiyetinden sonra aldığı icazet ile irşat ve tebliğ faaliyetlerine başlamıştır.

Şeyh Safiyyüddin'in mürşidinin kızı Bibi Fatime ile evliliği, şeyhi ile olan ilişkilerini kuvvetlendirmiş ve kendisine itibar sağlamıştır. Nitekim Safiyyüddin, 700/1301'de 85 yaşında vefat eden Şeyh Zahid'in, tayini ve vasiyeti ile Zahidiyye Tarikatı'nın şeyhi olmuştur (Minorsky, 1990: 519). Safeviyye Tarikatının Zahidiyye Tarikatının devamı olduğu bu yönüyle bilinmektedir. Şeyh Safiyyüddin, yanında yetiştiği mürşidi ve intisap ettiği Halvetiyye Tarikatı gibi Sünni görüşe sahip, sade bir sufiydi (Kesrevi, 1976: 58). Safiyyüddin, şeyhinin vefatı ile memleketi Erdebile'e gelerek bu hayli kozmopolit dini ve kültürel ortamda Sünni tasavvuf usullerince, çevresine toplanan çok sayıdaki müridini (Browne, 1953: 43) aydınlatmaya başlamış; İran, Suriye ve Anadolu.'dan akan bu topluluklar, bölgede dini tasavvufi hareketlerin yoğunlaşmasına sebep olmuşlardır (Öngören, 1999: 82). Çeşitli tasavvufi-felsefi öğretilere vakıf olan Safiyyüddin, Ahilik, Mevleviyye, Kübreviyye gibi itikadi ve irfani akımlardan da faydalanarak büyük bir taraftar topluluğunu kendisine çekebilmişti (Abbaslı, 1976: 296).

3.2.1. Safiyyüddin-i Erdebili'nin Soy ve Neseb Tahlili

Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin soyu veya nesebi denilince veya soy tahlili denilince üzerinde durduğumuz en önemli nokta, onun soyunun Hz. Ali'ye, Ehl-i Beyte ve Hz. Muhammed'e dayandırılma meselesidir. Yani Safiyyüddin'in, Erdebil Tekkesi'nin ve Safeviyye tarikatının seyyidliği mevzusudur. Safiyyüddin-i Erdebili'nin nesebi ve soyuna dair sayılabilecek en önemli ve ilk kaynak, İbn-i Bezzaz'ın kaleme aldığı Safvetü's-safa'dır. Safvetü's-safa'nın birinci babının, birinci faslında Şeyhin nesebi şu şekilde kaydedilmiştir:

Şeyh Safiyyüddin Ebu'l-Feth İshak b. es-Şeyh Eminüddin Cebrail b. es-Salih b. Kutbüddin Ebu Bekr b. Salahüddin Resid b. Muhammed el-Hafız li kelamullah b. Avaz b. Piruz el-Kürdi es-Sencani Piruz Şah Zerrin Külah b. Muhammed Şeref Şah b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer b. Muhammed İsmail b. Muhammed b. Ahmed A'rabi b. Ebu Muhammed el-Kasım b. Ebu'l-Kasım Hazma b. el-İmam el-Hümam Musa el-Kazım b. İmam Ca'fer es-Sadık b. İmam Muhammed el-Bakır b. İmam Zeyne'l-Abidin Ali b. İmam Seyyidü'l-Süheda b. Abdullah el-Hüseyin b. Emiru'l-mü'minin ve İmamü'l-muttakin Ali b. Ebi Talib (salavatullahi aleyhim ve ecmain) (Bezzaz, 1358: 70) Bu şecerename ilk defa Safvet's-safa'da kaydedilmiştir. Sonrasında da diğer yazarlar bu bilgiyi dolaylı veya dolaysız buradan alarak Safiyyüddin-i Erdebili'nin nesebinin Musa el-Kazım'a ulaştığını iddia etmişlerdir. Bu seçerenameyi üç kısma ayırmak mümkündür (Kesrevi, 1976: 23).

1. Safiyyüddin-i Erdebili'den Firuz Şah Zerrin Külah'a kadar hiçbir sorun yoktur. Firuz Şah Zerrin Kulah'ı Şeyh Safi'nin yedinci atası olarak kabul etmek mümkündür.
2. Muhammed b. İsmail'den Musa el-Kazım'a kadar olan bölümdür. Bu kısım da doğru kabul edilebilir.
3. Muhammed Şerefşah'tan Muhammed b. İsmail'e kadar olan kısım ise meçhuldür. Bu isimler gerçekten var mıydı? Yoksa uydurma mıydı? Bilemiyoruz. Sonuç olarak Safiyyüddin-i Erdebili'nin dedelerinden yediden fazlası tanınmamıştır. Bu yüzden Safevi tarihinin, Firuz Şah'tan başladığı kabul edilmiştir (Mazzaoui, 1972: 51).

Safiyyüddin-i Erdebili'nin Firuz Şah soyundan gelmesi hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak, Firuz Şah'ın kim olduğunun aydınlatılması gerekmektedir. İlk başvuru kaynağımız Safvetü's-safaolacaktır. İbn-i Bezzaz söyle yazmaktadır: Piruz'un aslı Kürt'tür (Bazı kaynaklarda Firuz diye geçmektedir). O zamanlar kürt ordusunun

komutanı, tarikat erbabının şeyhi İbrahim Ethem (Öngören, 1990: 293-295) (rh.a.)'in çocuklarından biriydi. Sencar tarafından savaşa başladılar. Azerbeycan'ı bütünüyle kuşattılar ve aldılar. Muğan nahiyesinde oturanların hepsi mecusiydiler. Erran-Erivan ve Darbum halkının tamamı da kafirdiler. İslam ordusu burayı ele geçirdikten sonra halka islamı öğrettiler. Bu beldelerin alınması kolay oldu. Erdebil vilayetinin ve etrafının komutasını Piruz'a verdiler (Bezzaz, 1358: 72).

Müneccimbaşı da Safevilerin soy zincirini Şah İsmail'den itibaren yirmidokuzuncu göbekte İmam Musa Kazım'a dayandırır. Atalarından Erdebil'e ilk gelen şahsın Zerrin Külah Firuzşah olduğunu ifade etmektedir. Ama Firuzşah'ın nereden Erdebil'e geldiği hakkında net bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Bununla ilgili farklı görüşler vardır.

Bu görüşlerden biri Walther Hinz'e aittir. Hinz, Safiyyüddin'in atası olan Firuzşah'ın Yemen bölgesinden geldiğini ileri sürmektedir. Yemen Eyyübilerden Şemsüddevle Fahreddin Turanşah b.Eyyüb tarafından zaptedimıştır. Bunun üzerine Firuzşah bu bölgeyi terketmiştir. Firuzşah 1173 tarihinde Rengin mevkiine yerleşmiş ve burada ikamet etmiştir. Oğlu Ivaz, Erdebil civarında Esferncan'a gidip yerleşmiştir. Ivaz'dan sonra Firuz'un torunu da gidip Şeyh Safiyyüddin'in doğduğu Kelheron'a yerleşmiştir. İslam dünyasını yakından etkileyecek tekkede burada kurulmuştur (Hinz, 1972: 109). Bu konuda dönemi iyi tahlil eden E.G. Browne'nin de Safiyyüddin'in nesebi konusunda duruma ihtiyatlı bakarak yukarıdaki görüşü desteklediğini görüyoruz (Browne, 1953: 36). Hatta bu konuda Hinz'in, Browne'den etkilendiğini söyleyebiliriz.

Ahmed Kesrevi ise Safvetü's-Safa'nın doğru olan eski nüshalarından (Kesrevi, hangi nüsha olduğuna değinmemiş) birinde Firuz Şah'ın adının "el-Kürdi es-Sübhani Piruz Şah Zerrin Külah" olarak geçtiğini söylemektedir. Kesrevi, es-Sübhani lafzının yanlışolduğunu bunun ya es-Sencani veya es-Sencari'nin değiştirilmiş şekli olduğunu ifade etmektedir. İbn-i Bezzaz'ın kaydında Firuz Şah'ın bu lakaplarla anılmışolduğunu ancak seyitlik olayı gündeme gelince, Firuz Şah'ı Muhammed b. Şeref Şah'ın oğlu yaptıklarını ve nihayeten Musa el-Kazım'a bağlamış olduklarını söyler. Kesrevi'ye göre bu kitabı istinsah edenlerden bazıları bu lakabların seyitlikle uyuşmazlığını fark edip bunları kaydetmemiş, bazıları da bu durumu farkedememişve olduğu gibi bırakmışlardır. Özetle Kesrevi, Şeyh Safi'nin dedelerinin Kürdistan'ın Sencar'ından veya Kürdistan'ın etrafından gelmişolduklarını iddia etmektedir (Kesrevi, 1976: 48).

Safevilerin Gilan bölgesine olan ilgilerinin birinci nedeni hanedanın burada akrabalarının bulunduğu yönündedir. Nitekim Şeyh Safi'yi kendisine mürit yapan Şeyh Zahid'in de kökleri Safeviler gibi aynıyurda, yani Horasan'ın Sencan (Sencar) bölgesine dayandığını görüyoruz.

Bu konuda Zeki Velidi Togan ise, atalarının dili Azeri farsçası olup, İlhanlılar Devrinde Türkleşmiş ve Türkmenler arasında şeyh ve mürşid sıfatı ile sokulmuş, fakat iddialarına göre bir Arap ailesi olan Safeviler ise Şii Türkler arasında "Evlad-ı Nebi", İran unsuru arasında da İran milliyetinin müceddidi, yenileyicisi rolünü oynamışlardır (Togan, 1990: 112), şeklinde değerlendirme yapmıştır.

Faruk Sümer ise Ahmed Kesrevi ve Zeki Velidi Togan'ı kaynak göstererek Safevilerin Seyyidlik ile hiçbir alakasının olmayıp Firuz Şah adlı Sincar'lı bir Kürd'ün neslinden geldiğinin kesin olduğunu ileri sürmektedir. Sümer, Firuz Şah'ın Kürdlerin X.yy'da Azerbaycan ve Erran'a yayılmaları esnasında Erdebil'e gelmişolduğunu, XII. yy'ın ikinci yarısında Selçuklular'ın Azerbaycan, Kürdistan, Erran ve Doğu Anadolu'ya geldiklerinde birçok Kürd hanedanları ile karşılaştıklarını kaydetmektedir. Sümer devamında: "Bunlardan Revadiler, Azerbaycan'ı idare ediyorlardı. Emir Ahmedil de bunlardan olup Erdebil ve Tebriz şehirlerinin hakimiydi. Adı geçen yerler XI. yy'ın

sonlarından itibaren Ahmedil'ın Türk memlükü Aksungur ve oğulları tarafından idare edilmiştir. Karakoyunlular zamanında Erdebil'den Muğan'a kadar uzanan bölgenin Cakirlü oymağının yurdudur ki İbn Arab Şah'a göre bu oymak Kürd menşelidir" (Sümer, 1976: 2) demektedir.

Safvetü's-Safa'nın bize sunduğu bir diğer önemli bilgi de Safiyyüddin-i Erdebili'ye "Türk piri" denmesidir. Safvetü's-Safave XVI. yüzyıla ait birçok kaynakta Safiyyüddin-i Erdebili'nin henüz yirmi yasındayken kendine ruhani bir rehber aramak maksadı ile Fars vilayetine Şiraz'a gidip geldiğini anlatmaktadır. Burada başlıca Rükneddin Beyzavi, Mevlana Raziyyüddin, Sadi Sirazi, Şeyh Zahirüddin, Emir Abdullah gibi birçok kimse ile görüşmüştür. Onlar ise Şeyh Safi'ye, Ey Pir-i Türk (Ey Türk Piri) diye seslenmişlerdir. Safiyyüddin-i Erdebili'nin, Safvetü's-Safa'da Türk Piri olarak adlandırılmasını menkıbevi rivayeti söyle gelmektedir:

" Bir gün Şeyh (k.s.), oturmuştu ki mihrabın duvarı çatladı. Biri ordan çıkıp Şeyhi: "Ey Pir-i Türk!" diye çağırdı. Şeyh (k.s.)'e Pir-i Türk de denirdi. Bu yüzden onun yüzü gayet güzel ve mükemmel bir şekilde görünüyordu... Şeyh adamı dinlemeye başladığı zaman Şeyh'e söyle dedi: "Pir-i Türk! Hazır ol ki üç günden sonra, asla namaz kılamayacaksın."(Bezzaz, 1358: 100) " Emir Abdullah (r.a.), uzun bir süre sessiz kaldı, başını eğdi. Sonra başını kaldırdı ve dedi: Ey Türk piri! bizim himmet kuşumuz bu yere (mertebeye) kadar uçmamıştır. Emir Abdullah, onun bu halini görünce: "Ey Türk Piri! Şark aleminden garb alemine kadar, senin bu rüyanı ve halini anlayacak kişi Şeyh Zahid-i Gilani (k.r.)'den başkası değildir." (Bezzaz, 1358: 105).

Safiyyüddin-i Erdebili'ye yönelik en önemli tartışmalardan ve çıkmazlardan biri de Seyyidliği hususundadır. Özellikle XVI-XVII. yüzyılları arasında Safevi Devleti ve onun hanedanlığı hakkında bir çok eser yazilmiştir. Bu eserlerde Safevilerin ataları yedinci İmam Musa el-Kazım'a ve oradan da İmam Ali b. Ebi Talib vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadar götürülmektedir (Bezzaz, 1358: 70).

Birinci hikayede şöyle denmektedir: Dünya Şeyhlerinin sultanı Şeyh Sadrüddin (edamallahü bereketehü) Şeyh'ın söyle buyurduğunu söyledi: "Bizim nesebimizde Seyyidlik vardır." Ancak ona Seyyid mi, şerif mi olduğunu sormadım. Bu yüzden bu durum şüphede kaldı. Bu durum, bize Safiyyüddin-i Erdebili ve oğlu Sadrüddin'ın kendi yaşadıkları çağda Seyyid olarak tanınmadıklarını göstermektedir. Zira tanınsalardı, Sadrüddin'in bunu bilmemesi düşünülemezdi (Bezzaz, 1358: 71).

İkinci hikaye ise söyle gelmektedir: "Seyyid Haşim b. Seyyid Hasan el-Mekki, Tebriz'ın ileri gelen bilginlerinin huzuruna Şeyh (k.s.)'ın "Ben Seyyidim" buyurduğunu söyledi. Öyle bir an oldu ki bir zaman sonra Tebriz'e Şeyh'ın huzuruna gittim. Büyük bir saygı gösterdi. Ben ise çok gençtim. Sonra, ak sakallı biri girdi. Şeyh ona o kadar saygı göstermedi. Şeyhin bu gence saygıda mübalağa ettiğini, ancak aynı saygıyı, bu yaşlı adama niçin göstermediğini sordular. Şeyh: "Bu genç, hem misafir hem de akrabamızdır." diye buyurdu. Ben Şeyh'e dönerek: "Şeyh Seyyid mi?" diye sordum. "Evet Seyyidim" diye buyurdu. Ancak Hasani mi yoksa Hüseyni mi (radiyallahü anhüma) olduğunu sormadım. Bu durumu, Tebriz'ın ileri gelenlerinin huzuruna arzettiğinde, Hasan'ın mı (yoksa) Hüseyin'ın mi nesebine çıktığını Şeyh'e niçin sormadığımı düşündüm. Sonra, aniden kırk gün süren bir hastalığa yakalandım. Bu durum beni istila etmişti. Hiç bir tedavi iyi gelmiyordu. Kırk günün sonunda, Şeyh (k.s.)'ı rüyamda gördüm. Geldi ve mübarek parmağını ağrı yerine, karnımın üzerine koydu. İşte o an şifa buldum. Hoş bir hale büründüm (Bezzaz, 1358: 72).

O durumdayken bana: "Niçin seyyidliğin Hüseyin'e vardığını oğlum Sadrüddin'e söylemiyorsun?" dedi. (İşte o an) bu yanlış da gönlümden zail oldu"(Bezzaz, 1358: 72). Bu hikaye bize Şeyh Sadrüddin'in seyyid olup olmadıklarını

bilmediğini güya rüya yolu ile bunu bir başkasından öğrendiğini anlatmaktadır. Gerçekten, Sadrüddin'in böyle bir mensubiyet durumu olsaydı, bunu tüm incelikleriyle bilmesi gerektiğini düsünüyoruz.

Üçüncü hikaye ise söyle gelmektedir: "Seyyid Zeynüddin dedi ki: "Bir gün Şeyh (k.s.)'in oğlu Hoca Muhyiddin annesinin yanına gelip: Benim akrabalarım için sofra hazırlamak gerek" dedi. Annesi: "Senin akrabaların kimlerdir?" diye sordu. O da: "Seyyid Zeynüddin ve seyyidler topluluğu" diye cevap verdi. Annesi: "Onlar seyyid midirler? Nereden senin akraban olurlar?" diye sordu. Şeyh (k.s.), bu sohbeti işiterek:

"Hoca Muhyiddin doğru söylüyor. Onlar akrabamızdırlar. Bizim soyumuzda seyyidlik vardır." diye buyurdu" (Bezzaz, 1358: 72). Bu hikayede, Şeyh Safi'nin hanımı Bibi Fatıma'nın da seyyidlik hususunda bir bilgisi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Özetle, bu üç hikayeden anladığımız şey şudur: Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili kendi zamanında seyyid olarak tanınmıyordu. Sasırtıcı olan sey, onun hanımı aynı zamanda İbrahim Zahid-i Gilani'nin kızı olan Bibi Fatıma'nın bile bu durumdan haberdar değildir. Oğlu ve halefi Şeyh Sadrüddin ise olgun bir çağda ve bilgili bir kimse olmasına rağmen seyyidliğini ancak bir başkasının rüyasından sonra öğrenmıştir. Savfetü's-safa'nın I. babının I. faslında Safeviler soyunun imamlara bağlanması yani seyyidleştirilmeleri sadece bu üç hikayeden ibarettir. Savfetü's-safagibi hacimli bir eserin başka hiç bir yerinde bu konuya değinilmemiştir.

Bu bilgilerin bu esere ne zaman ilave edildiği hakkında net bilgiler bulunmamaktadır. Şayet bu hikayeler var idiyse neden daha sonraki bab ve fasıllarda bu konuyu destekleyici başka bilgiler sunulmamıştır.

Mirza Abbaslı'ya göre bu ve benzeri soruların cevabı, Şeyh Sadrüddin'ın ayrıntılı hayat hikayesi ve faaliyetlerinde bulunabilir (Abbaslı, 1976: 298). Zira Şeyh Safi'nin vefatından sonra onun yerine geçen Şeyh Sadrüddin'ın Seyyidlik iddiasını ortaya koyduğu böylece onun, halkın gönlünde önemli bir yer edindiği söylenmektedir

(Kesrevi 1976: 29). Şeyh Sadrüddin'ın hilafetinin ilk yılları İlhani imparatorluğunun çökmesine rastlamaktadır. Çağının sosyal ve politik olaylarına kayıtsız kalmayan Sadrüddin, yandaşlarından bir kısmının silahlanmasına izin vermiştir. Hatta savunduğu bazı fikirlerine karşı çıkanları silahlı grupların desteği ile bastırmaya çalışmıştır (Bezzaz, 1358: 996). Ancak, Sadrüddin-i Erdebili'nin bütün çabalarının, siyasi bir güç elde etmekten ziyade, çıkan anarşi sırasında kendisini ve müridlerini korumak istemesinden kaynaklandığı kanaatini taşımaktayız.

Bunlardan başka kitle halindeki çeşitli mesleki akımlardan maharetle yararlanıldığını gözlemlemekteyiz. Gerçi bu durum Şeyh Safi zamanında başlamış, Sadrüddin zamanında da devam etmiştir. Safiyyüddin-i Erdebili kendisini irşad seçeresiyle bağlı olduğu tasavvufi-felsefi görüşlerden yararlanmış, ve bir çok taraftarını Safeviyye de birleştirmıştır.

Ahmed Kesrevi'ye göre Safevilerin soyunun Musa el-Kazım'a ulaştırılmasında ve Safiyyüddin-i Erdebili'nin Seyyid yapılmasında Sadrüddin Musa'nın adı rol oynamıştır. Sadrüddin Musa'nın adı Sadrüddin es-Safevi olarak yazılıyordu. Onun yerine geçen Hoca Ali'nin adı da "Ali el-Musevi es-Safevi" diye yazilmiştir. Elbette burada Musa'dan kastedilen Sadrüddin'ın oğlu olduğudur; Safevi'den kastedilen, ise Şeyh Safi'nin neslinden geldiğidir. Ancak bazı müridler kasıtlı veya kasıtsız olarak bu oğulluk olayını Musa el-Kazım'a bağlamaya çalışmışlardır. Böylece yavaşyavaşbu meseleyi halk arasında yaygınlaştırmışve yüreklerde yer edinmesini sağlamışlardır. Çünkü o zamanlar Seyyid olan ailelerin çoğunun seçerenamesi vardı ve onlar atalarının adlarını imamlardan birine ulaşana kadar sayabiliyorlardı. İşte Safevi yanlılarından bazıları bir şecerename yazarak bunu İbn-i Bezzaz'ın kitabına eklemişolabilirler

(Kesrevi, 1976: 33). Siyasi hareketlerle, fikri hareketler arasında yakın bir ilgi olduğu ve ikdidar özleminin, makam ve mevki isteğinin insanları harekete geçirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla Safiyyüddin-i Erdebili'nin soyunun Musa el-Kazım'a, oradan da Hz. peygamber'e dayandırılması, Şeyh Safi'den sonra gelenlerce Sadrüddin, Hoca Ali ve Şeyhİbrahim hariç, siyasi amaçlarla ortaya attıkları bir hadiseden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durum, Safiyyüddin-i Erdebili'nin dini ilimlerde ve tasavvufi konularda zamanının en büyük alimlerinden biri oluşuyla çelişen bir durum değildir. Şeyh Safi hakkındaki kaynakların kayıtları ve son dönemlerdeki yapılan araştırmalardan şu sonuca varılır ki XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarından bu yana Safvetü's-Safa nüshaları olduğu gibi kalmamış, özellikle Şahİsmail'in egemenliği yıllarında bazı bölümlerin ekleme ve çıkarma yoluyla değiştirildikleri ortaya çıkmıştır.

Netice olarak Şeyh Safiyyüddin Erdebili ve Safevi soyu ile ilgili çok farklı görüşler mevcut ise de, Safvet'ü-safa daki bilgiler ışığında Türk olma ihtimali daha ağır basmaktadır. Şeyh safi'nin konuştuğu dillere bakıldığında, Türkçe, Arapça, Farsça ve Moğolca'yı kullandığını görüyoruz. Seyyidlik atfetme meselesine gelince, Tahmasb dönemindeki uğraşların bir neticesi olarak eserlerdeki deformasyon neticesinde ortaya çıktığını düşünmekteyiz.Safvetü's-Safa'da Safiyyüddin-i Erdebili'nin soyu, on dokuz kuşakla Musa el-Kazım'a dayandırilmiştir (Bezzaz, 1358: 70). Safeviler, bilinçli bir şekilde sosyal ve politik amaçlara yönelerek nesepnamenin bu duruma sokulmasına yani Peygamber soyundan geldiklerini ispata çalışmışlardır. Ancak ortaçağ tarihçileri birçok tanınmışeserler yazmışve o çağın toplumsal ve tarihi olaylarını tasvir etmişolsalar da Safevilerin atalarının imamlar soyuna bağlanmasına en ufak bir dayanak bulamamışlardır. Safevilerin menşei ile alakalı Safvetü's-Safa'nın I. babın, birinci faslında Şeyhin nesebi zikredildikten sonra üç hikaye anlatılmaktadır. Ardı ardına gelen ve inandırıcı olmaktan uzak bu hikayelerde Safevilerin soyu imamlar vasıtasıyla Hz. Muhammed'e çıkarılmaktadır. Ayrıca eserde ki Pir-i Türk ifadesi nesep konusunu pekiştirmektedir.

3.2.2. Şeyh Safiyyüddin'in ve Safevviyye Tarikatının Mezhep Tahlili

Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili hakkında şüphesiz en çok tartışılan konulardan biri de onun hangi mezhebe intisab ettiği, bağlı olduğudur. Daha once Safiyyüddin'in nesebinden bahsettiğimizde, onun Seyyid olduğuna dair çok büyük bir çabanın sarfedildiğini ifade etmiştik. Hatta onun nesebini yedinci imam Musa el-Kazım'a kadar götürenlerin varlığını biliyoruz. Nesebi ve soyu hakkında nasıl farklı bilgiler ve görüşler ortaya konulmuşsa, mezhebi konusunda da çok farklı görüşlerin ortaya atıldığını söyleyebiliriz.

Safvetü's-Safa'nın sekizinci babının ikinci faslı Safiyyüddin-i Erdebili'nin mezhebi hakkındadır (Bezzaz, 1358: 886-888). Zikredilen fasılda Şeyh (k.s.)'e mezhebinin ne olduğu sorulmuş, O da: "Bizim mezhebimiz, sahabe mezhebidir. Her dördünü severiz ve her dördüne de dua ederiz." diye buyurmuştur (Bezzaz, 1358: 886). Divan-ı Hind nüshasında: "Biz, imamların mezhebindeyiz ve onları severiz" Leningrat nüshasında: "sahabenin mezhebindeyiz ve her dördünü de severiz", Asitane-i Kuds nüshasında: "Bizim mezhebimiz Peygamber (salavatullahi ve selamühü)'in "Sen bana Harun'un Musa'ya yakınlığı mesafesindesin" diye buyurduğu kimsenin ve onun masum evladlarının mezhebindeyiz." Mirza Ahmed Tebrizi: "mezhep ve meşrebi Caferi idi"; Britanya, Nahcivan ve Tebriz Edebiyat ktp. nüshasında ise: "Biz Peygamber'in ehl-i beytinin mezhebindeyiz ki onlar son derece takvalıydılar ve temiz bir din üzerindelerdi.

İhtiyata ve riyazata tam olarak boyun eğerlerdi." dediği kaydedilmiştir. Görüldüğü üzere nüshalardaki farklılıklar, eserin Safeviler döneminde tahrif edildiğini net ortaya koymakla birlikte, özellikle bazı nüshalarda Ehl-i beyte ve Hz. Ali'ye dayandırılıp, onları nazara vermenin ağırlığını görebiliyoruz.

Yine Safvetü's-Safa'ya göre Safiyyüddin-i Erdebili mezheplerde en zoru hangisiyse onu seçmekle ve uygulamaktadır. Ruhsat ve kolaylık yolunu hem kendine hem de müridlerine kapatan Şeyh Safi'nin bir gün eli kendi kız çocuğuna değmişti ve ardından abdest almıştı. Şeyh Sadrüddin'ın "neden abdest aldınız?" sorusuna "Vallahi ben senin annene de abdestliyken el sürmedim." diye cevap vermişti. O, göbekle diz arasına dokunmayı abdestin iptali bilirdi. Mahrem olmayana bakmayı hatta kendi hanımına bakmayı bile abdestin bozulması bilirdi (Bezzaz, 1358: 886-887).

Safiyyüddin-i Erdebili'nin, Sadrüddin'in annesine yani kendi hanımına dokunduğu vakit Şafii mezhebine göre hareket etmesi dikkat çekici olmakla birlikte hiç şaşırtıcı değildir. Zira Kazvini, Şeyh Safi'nin ölümünden 6 yıl sonra kaleme aldığı Nüzhetü'l-kulubadlı eserinde, Erdebil şehrinden söz ederken " ekserisi Şafii mezhebinden olup Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin mürididirler" (Özaydın, 1990: 455) diye yazmıştır.

Dolayısıyla Şeyh Safiyüddin'in Hanefi-Şafii mezhebine bağlı olması ihtimal dahilindedir. Bazı görüşlere göre Şeyh Safi, Ahilik, Mevleviyye, Kübreviyye gibi kitlevi, itikadi ve irfani akımlara da dikkat etmişve onların potansiyelinden yararlanarak kendisine büyük miktarda taraftar edinmiştir (Abbaslı, 1976: 296).

Şeyh Safiyyüddin'in müritleri arasında İlhanlı Gazan Han'ın veziri Reşid'ü-din ve Şiilik eğilimi ile dikkatleri üzerine çeken İlhanlıOlcaytu Han'ın da varlığı, (Rogers, 1980: 11) mezhebi konusunda bazı soru işaretleri doğurmuştur.

Bazı çevreler de, onun Şii olduğunu ispata çalışmışlarsa da bu yönde ellerinde tutarlı kanıtlar yoktur. Çünkü bu kanıtların aksini ispat eden ve Safvetü's-Safa'da yer alan çok önemli bilgiler mevcuttur.

Safvetü's-Safa'da yazıldığına göre Şeyh Safi'nin dedesinin adı, Kutbüddin Ebubekr olarak aynen kalmıştır. "Ebubekir" ad, Kutbüddin ise lakaptır. Ancak Safvetü's-Safa'nın bir çok nüshasında ve dolayısıyla XV. ve XVI. yüzyıl Safevilere ait bir çok kaynakta "Ebubekir" adı atılmış, lakap olan Kutbüddin ise kalmıştır (Abbaslı, 1976: 289-97). Şiilerde Ebubekir adının kullanılamayacağı açıktır.

Yine Safvetü's-Safa'da Safiyyüddin-i Erdebili'nin babası Eminüddin Cebrail'ın hayatından bahsederken, onun Ömer Baruki ile bağından bahsedilir (Bezzaz, 1358: 76). Görüldüğü üzere Safiyyüddin-i Erdebili'nin baba tarafından dedesinin adı Ebubekir, anne tarafından dedesinin adı ise Ömer'dir. Şiilerin kendi çocuklarına bu isimleri koyması mümkün değildir.

Safvetü's-Safa'nın muhtelif bab ve fasıllarında Safiyyüddin-i Erdebili'nin müridleri ve halifeleri arasında Ebubekir, Ömer ve Osman adlarına rastlamak mümkündür (Bezzaz, 1358: 661, 843, 798). Üstelik bazı hikayelerde, Hulefa-i Raşidin'den bahsedilir (Bezzaz, 1358: 275). Ayrıca Safvetü's-Safa'da Hz. Peygamber'ın hanımı Aişe ile ilgili takdir edici sözlere de rastlamaktayız. İsmi, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma ile birlikte geçmekte ve "radıyallahü anhüma" denilmektedir. Yine onlara kıyamet gününün hatunları, ümmetin sefaatçileri de denilmekte, (Bezzaz, 1358: 502) bir başka hikayede ise Aişe, mü'minlerin anası olarak gösterilmektedir (Bezzaz, 1358: 704). Şii inancına bağlı olanların Hz. Aişe'yi övücü ve methedici sözler içeren ifadeleri kullanmalarının imkansız olduğu bilinmektedir.

Safvetü's-Safa'da bazen Şii taraftarları "rafizi" Şiilik ise Mezheb-i Revafiz olarak ifade edilmiştir (Bezzaz, 1358: 502). Pek tabii ki Safvetü's-Safa'nın sonraki

nüshalarında tıpkı Aişe'ye ait ibarelerde olduğu gibi bu tür ibareler de esaslı değişikliğe uğramıştır.

Bazı çevreler ise Safiyyüddin-i Erdebili'yi dinler ve mezhepler üstü bir konuma getirmişlerdir. Bu görüşe göre Şeyh Safiyyüddin, belirli bir tarikata ve mezhebe bağlı kalsa idi Şiilik ve Sünniliğin çeşitli gruplarını ve böylece de tasavvufi ve arifane akımlara bağlı olanları Darü'l-irşad etrafında birleştiremezdi (Abbaslı, 1976: 290).

Safiyyüddin-i Erdebili'nin hemen her düşünce yapısından insanları kucaklayabilmesi ve onlara hoşgörü göstermesi bu yönde bir kanaat oluşmasına yol açmışolabilir. Çünkü sadece sünni değil, şii, hıristiyan, kalender meşreplerin ve benzeri inanç sahiplerinin de Safeviyye'ye bağlılığı olmuştur.

Netice olarak kesin olan bir şey varsa o da Safiyyüddin-i Erdebili'nin Şii olmadığıdır. Abdülbaki Gölpınarlı'nın onun Sünni oluşunu ihtiyatla karşılaması ve "soyunun sonradan Şii oluşlarını izhar etmelerine bakılırsa takıyyeye, yani mezhebini gizlemeye lüzum görmüştü" (Gölpınarlı, 1969: 229), iddiasına katılmadığımızı belirtelim. Çünkü dönemin İlhanlı hükümdarı Olcaytu daha önce de açıkladığımız üzere Şii mezhebindendi. Daha sonra onun yerine geçen Olcaytu'nun Sünni oğlu Ebu Said'in de ona karşı hürmetkar tutumu bilinmektedir. Hal böyle olunca Safiyyüddin-i Erdebili'nin takiyye yaptığını iddia etmek doğru değildir. Safvetü's-Safa'ya göre onun Şafii mezhebini taklid etmesine ve yaşadığı dönemde Erdebil'de Şafii mezhebinin yaygın olmasına bakılırsa onun Şafii mezhebine mensub olması mümkündür. Zira, Safvetü's-Safa'da Erdebil hakkında bilgi verilirken, bu şehrin mezhep çeşitliliğinden ve din karışıklığından uzak olduğu, ehl-i sünnet dışındaki mezhepler arasında da bir çatışma olmadığından bahsedilmiştir (Bezzaz, 1358: 178). Bu bilgi, yani şehrin mezhep çeşitliliğinin olmaması, yine şehirde bir mezhebin (Şafiliğin) yaygın olduğunu ifade eden Nüzhetü'l-kulubile uyuşmaktadır. Safiyyüddin-i Erdebili son derece dindar bütün mezheplerin gereklerini çok iyi bilen ve onlardan hangisi daha çetin ve ihtiyata yakın ise onu seçen biridir (Bezzaz, 1358: 887).

Kimilerine göre Şeyh Zahid, Bedriyye vasıtasıyla sonradan Halvetiyye adıile ortaya çıkacak tarikatın ananelerine bağlıolup (Trimingham, 1971: 99-100), sünni görüşü benimsemişti. Bundan dolayıda Şeyh Safiye'd-din'in de, Sünni görüşe bağlıolduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, Sünni eğilimli bir tarikatın temelleri üzerinde kurulmuşolan Safeviyye Tarikatıda başlangıçta Sünni bir çizgi taşımaktaydı (Öngören, 1999: 82)

Yukarıdaki bakışta İslam'ın medrese versiyonu görüşü egemen olduğundan Türk Halk İslamı'ının tezahürlerinden biri olan Safeviye akımıkonusunda doğrusaptamalarda bulunmaktan acizdir. Moğolların egemen olduğu bölgelerde temel dörtSünni mezhep arasındaki fark ile genel anlamda İslam dünyasıegemenliğinipaylaşamayan şiddetli Sünni-Şii ihtilafları, Moğolların zaferleri sebebi ile kendisiyasal önemini kaybetmişti. Resmi (medrese) din anlayışıbireyciliğinden dolayıkitleler arasında pek etki ve nüfuza sahip değildi. Bu zaman kesitinde (İlhanlıdönemi) kökeni daha eskilere dayanan, fakat resmi din anlayışınca hep sıkıştırılan vekabul görmeyen halk İslam anlayışıkitleler içinde yayılma, gelişme ve belirmeolanağınıyakalamıştı. Bu bakımdan Şeyh Safi de halk İslam anlayışının temsilcisiolarak resmi İslam anlayışından oldukça farklıbir çizgide yer almaktaydı.Safevi tarikatına mensup olan sufilerin örgütsel bir yapılanmalarıvardı. HerSufi hakikatıtanımada belirli bir derece ve ölçüye ulaştıktan sonra "halife"makamına yükseliyordu. Her halifenin sorumluluğunda birkaç sufi, bir köy veyabölgedeki sufiler bulunmaktaydı. O, şeyhin emirlerini sufilere ulaştırıyor ve kendiside söz konusu öğretinin yayılmasında katkıda bulunarak zikr-i celi (yüksek sesleyapılan zikir) ve semahların yapılmasına önayak oluyordu (Parsa-Dust, 1381: 107).

Şeyh Zahid Gilani dekendisine halifeler seçmekteydi. O, Selahaddin Halil adlımüridine Yemen veŞam'ın halifeliğini vermişti (Bezzaz, 1358: 140)Tarikata giren kişi ilk önce günahlarından tövbe etmeli ve bir daha günahayaklaşmamalıydı. Safevi tarikatının müritleri, bazıdervişlerin tersine dilencilikyapmaktan çekinir ve kendi meslekleri ile geçimlerini sağlarlardı (Bezzaz, 1358: 882). Müride dahasonra zikr-i celi (yüksek sesle zikir) olan "La ilahe illallah" öğretilirdi. Bu sıradamüridin başıtıraşedilerek ayak ve ellerinin tırnaklarıkesilir ve temizlenirdi. Sonra mürit halvette çileyle otururdu. 40 gün süren çilede her gün oruç tutulmalı, ruhi ve içdeğişimleri mürşit veya halifeye bildirilerek anlamlarıöğrenilirdi. Kemala ermek içinbazen bir kişinin birkaç kez çilehaneye girmesi gerekirdi. Sonra müritler şeyh veyahalifenin rızasıile oradan çıkarak son derslerini alır ve şeyhinden izin alarak istediğiveya şeyhinin belirlediği bölgeye propaganda ve hidayet amacıile gidiyorlardı. Zikriceli ve semah Safevi tarikatının temel ritüelleri idi. Zikr-i celi'den sonra cezbeye gelen müritler kavvalların hoşsesleri ve okuduklarınefeslerin eşliğinde vecde gelerek semah yaparlardı. Şeyh Safi'nin kendisi de bazen semaha katılarak müritlerini şevklendirirdi (Parsa-Dust, 1381: 120).

Diğer bazıtarikatların tersine Safevi tarikatında İslam dininin hükümleri ve farizelerinin yere getirilmesi ile zahire uyum sağlanılırdı. Bu nedenle de ulema kesiminin Şeyh Safi ve müritlerinin tekfir etme bahaneleri engellenmişoluyordu. Nitekim ulemadan olan Mevlana Nesire'd-din Eedebili, Şeyh Safi'yi rahatsız etmek amacıyla onda şeriat karşıtıeylemleri yakalamalarıiçin 6 ay süre ile onun hanegahına bir casus gönderdi. Ancak casusun raporunda şeriata karşıher hangi bir eyleme rastlanmadığıbelirtilmiştir(Bezzaz, 1358: 883)

O, tarikat mürşitliği ile siyasi liderleri aratmayacak kadar siyasal gücü ile olağanüstü bir başarısağlamıştı.

Şeyh Safi'nin dergahıhalk kitlesinin odaklandığıbir inanç merkezi idi. Safi, siyasete katılmasa da zamanın güçlü hükümdarlarıile dostça ilişkiler geliştirmişti (Savory 1980: 10). Onlar tarafından saygıve sevgi ile karşılanmaktaydı. Bunun başlıca nedenini şeyhin halk arasındaki nüfuzu ve müritlerinin sayısının kabarık olmasıile açıklamak doğru bir yaklaşım olsa gerek. Ünlü devlet adamıHoca Reşid Fazlullah Hemedani'nin (ö.h. 718 / 1318) ona karşıolan ilgisi o denli güçlü idi ki hangah, sofrasının harcamalarınıyıllık olarak Erdebil'e gönderir ve devlet memurlarınıona saygılı davranmalarıkonusunda uyarırdı (Browne, 1930: 33).

Şeyh Safi zamanında Talışvilayetinin emirleri de ona gelirlerdi. Rum (Osmanlı) ülkesi büyükleri de onun hizmetine çaba harcamaktaydılar. Onun huzuruna gelen sultan ve emirler Hocanin yanında kullar gibi otururlardı (Bezzaz, 1358: 912). Onun taraftarlarıarasında Talış, Azerbaycan, Muğan, Anadolu ve Şam bölgelerinden olan müridler çoğunluğu oluşturmaktaydılar (Parsa-Dust, 1381: 123).

Safi'nin dergahıaynızamanda yoksul ve mazlum insanların sığınağıidi. Kabaca şeyhin nüfuz ile saygınlığıonun kutsal ve dini bir kişiliğe sahip olmasının yanısıra, siyasi güç ve zenginliği ile yandaşlarıtarafından gönderilen hediye ve bahşişlerin de etkili ile daha da pekişmekteydi. Mevlana Şemse'd-din Perniki'nin oğlu Mevlana Abdu'l-melik'ın aktardığına göre üç ay içinde Meraga ve Tebriz yolundan gelerek şeyhin yanında tövbe eden müritlerin sayısı13.000'e kadar ulaşmaktaydı (Bezzaz, 1358: 333)Emir Çoban, Sulduz'da Şeyh Safi'ye "bizim askerimiz mi çoktur, yoksa sizin müridleriniz mi…?" sorusuna karşılık şeyh "Yalnız İran'da sizin her askerinize karşılık bizim 100 müridimiz vardır" ve "sizin askeriniz dahi cümlesiyle müridimizdir" yanıtınıvermiştir (Şeref Han, 1971: 135)

Şeyh Safi'nin kendi soyundan olan Türkmenlar veya Türkler arasındaki nüfuz ve saygısının üst düzeyde olduğunun altıönemle çizilmelidir. Bu doğrultuda ona tarihi

kayıtlarda "Türk genci" ve "Türk piri" gibi tanımlamalarla hitap edilmesi ilgi çekicidir (Togan, 1981: 266). Onun fakihlerin taassubu, bidatçıların tartışmalarının üstünde ve İslam'da reformcu-yenilikçi bir akım geliştirme peşinde olmasına ilişkin görüştemelsiz ve dayanaksız değildir. Kendisi hayatta iken bunlarıgerçekleştiremediyse de bu anlayış daha sonra başarıya ulaşacaktı. Erdebil şeyhinin devamcılarına ilişkin belirsiz bilgiler ve az sayıda belgenin bulunmasına rağmen özellikle Osmanlısultanlarıtarafından saygıile karşılandıklarıbilinmektedir. Şeyh Safi'nin halife ve müritlerinin yayılma alanının Seyhun-Ceyhun'dan Basra körfezi, Kafkaslardan Mısır'a değin olan genişbir coğrafyayıkapsamaktaydı. Hatta Seylan'da olan halifelerinden birinin orada yüksek bir mevkiye geldiği söylenilmektedir. Togan eserinin bir yerinde "Azerbaycan'dan Erdebil şeyhi Safiye'd-din Erdebili kendi müritleri ile birlikte Dest-i Kıpçak ve Kırım'a gidip irşatta bulundu" açıklamasınıyapmıştır (Togan, 1981: 268.). Bu görüşü sadece Z. V. Togan dile getirmektedir.

Şeyh Safi, ihtiyarlık çağında Mekke'ye hac ziyaretine gitmişhacdan döndükten sonra rahatsızlanmış, Pazartesi günü 12 Muharrem 735 / 12 Eylül 1334'te sabah vakti 85 yaşında iken Erdebil'de dünyasınıdeğiştirmiştir (Bezzaz, 1358: 983). Onun mezarı Şeyh Safi türbesinde bulunmaktadır. Eşi Fatıma'da onun ölümünden 18 gün sonra vefat etmiştir (Bezzaz, 1358: 985).

3.3. Erdebil Tekkesi'nin Siyasallaşması ve Bölgesel Etkileri

Şeyh Safiyyuddin Erdebili'nin ölümünden sonra, Safeviyye tarikatının başına oğlu Sadrüddin-i Erdebili geçmiştir. Şeyh Safiyüddin'den sonra tarikat postuna geçen Sadrüddin-i Erdebili 1 Şevval 704/27 Nisan 1305'te dünyaya gelmiş (Babinger, 1990: 65), Şeyh Zahid Gilani'nin kızı Bibi Fatima'dan olan oğludur (Savory, 1995: 752). Sadrüddin Musa, Şeyh Safiyyüddin'in ortanca oğludur. Sadrüddin, İbrahim Zahid'in vefatından dört yıl sonra yani 704/26 Nisan 1305 tarihinde Ramazan Bayramı arefesinde Erdebil'de doğmuştur. Çocukluğunu Erdebil'de geçirmiş ve babasının yanında tahsil görerek bilgisini arttırmıştır. Babası öldüğünde 35 yaşında olan Sadrüddin, onun yerine geçerek postnişin olmuştu (Aras, 1942: 6.).

60 yıla yakın uzun bir süre şeyhlik postunda oturan Sadreddin'i, babası Safiyyüddin, ehil görüp tayin ettiği ve neticede onun da genç yaşında aldığı bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirdiği söylenebilir. Babasının dini karizmatik kişiliği ve kemalatı, bölge insanlarınıŞeyh Safiyyüddin'in şahsiyetinde tekkeye çekerken Sadreddin'in döneminde artık tekke kurumlaşmış ve "Safevi Tarikat Ekolü" oluşmuştur.

Onun yoğun gayretleri Erdebil Dergahını kısa zamanda her kesimden insanın hürmet ettiği kutsal bir ziyaretgaha dönüştürdü. Öyle ki, Şeyh Safiyüddin'in ve tekkenin ünü çok uzak beldelere yayılmıştı, binlerce insan Erdebil'e geliyordu. Genelde Şeyh Sadrüddin'in devri, Safeviyye Tarikatı'nın genişleme ve taraftar sayısının artması ile adından sözettirmiştir. Şeyh Sadrüddin, bizzat Tarikat'ın propagandasının merkezinde ve bu faaliyetlerin başında yer alıyordu. Bu sebeple de tüm şeyhliği süresince farklı farklı siyasi güçlerle karşılaşmış, Safevi hanedanının en aktif temsilcilerinden birisi olmuştur (Abbaslı 1976: 294). Bu dönemde Sadreddin, Erdebil tekkesi'nin mürit sayısını arttırmak için Anadolu, Şam ve Diyarbakır'a halifelerini göndermiştir. Bu çalışmalar neticesinde tekkenin müritleri büyük oranda artmıştır (Bezzaz, 1358: 140). Çok önemli müritler edinen Sadreddin'in en önemli müritlerinden biri de Şeyh Safiyyüddin'in yaşamı ve öğretisi konusunda kaleme alınan ve tezimizinde ana müracaat kaynağı olan Safvet'ü-safa eserinin yazarı İbn-i Bezzazdır.

Sadrüddin'in ilk yılları İlhanlı devletinin çalkantılı bir devrine rastlamaktadır. Zira Ebu Said'in varis bırakmadan ölümü İlhanlı devletinin parçalanmasına ve yerini mahalli hanedanların almasına yol açmıştı (Yuvalı, 1990: 104)Tebriz de Emir Timurtaş'ın oğlu Melik Eşref Çobani tarafından (egemenliği 1344-1356) ele geçirilmişti. Safvetü's-safa'da Melik Eşref'in ilk başlarda Sadrüddin ve ailesine karşı son derece hürmetkar olduğu ancak sonradan fesat ve nifak çıkartarak zulüm yaptığı yazılıdır (Bezzaz, 1358: 1069-1086).

Sadrüddin'in günden güne artan müridlerinin kendisi için bir tehlike olduğunu düşünen Melik Eşref bu tarikatı takibe almış, ileri gelen birçok kişiyi de Reşadiye binasına hapsettirmişti (Bezzaz, 1358: 1072). Safvetü's-safa'ya göre Sadrüddin Tebriz'e geldiğinde Melik Eşref, zahirde Sadrüddin'i iltifatlara boğarak ona hürmet etmiş ancak gerçekte ondan kurtulmak için planlar yapmış, ancak başarı sağlayamamıştı (Bezzaz, 1358: 1072-1074). Sonrasında, içine bir korku gelen Melik Eşref bir meclis düzenlemiş ve yaptığı işlerden dolayı pişman olduğunu bildirmişti (Bezzaz, 1358: 1074) Kısa bir süre sonra karar değiştirmiş, yine Sadrüddin'i yakalamak istemiş ancak Sadrüddin, takriben 1354'te bazı yandaşlarıyla, Gilan'a kaçmıştı (Bezzaz, 1358: 1075). Melik Eşref'in yaptığı zulümlerden dolayı müridlerin bir kısmı Anadolu'ya, diğer bir kısmı da Cengiz Han neslinden gelen, o sırada Kıpçak Hanı olan Canibey'e sığınmışlardı (Aras, 1942: 6). Safvetü's-safa'da yazdığına göre 10 Cemaziye'l-ahir 758/1356 yılında Canibey'in ordusuyla karsı karsıya geldiğinde Melik Eşref, büyük bir bozguna uğramış, Receb'in beşi Cuma günü de öldürülmüştür (Bezzaz, 1358: 1080-86) Söylendiğine göre Canibey Sadrüddin'e elçi göndererek bağlılığını bildirmiş ve tekrar Erdebil'e gelerek babasının tarikatını devam ettirmesini rica etmiştir. Hatta tekkenin zayi olan vakıf emlak ve arazisinin tekrar tekkeye verilmesi ve arttırılması için de gerekli emirleri verdiği söylenmektedir (Aras, 1942: 6). Şeyh Sadreddin'in hem Emir Canibey Özbeki'den hemde Emir Timurdan destek alması, Erdebil tekkesinin Doğu Türkmen'leri ve Özbekler arasında yayıldığı ve desteklendiğini göstermektedir. Ayrıca Erdebil tekkesi sadece doğuda değil batıda özellikle de Doğu Anadolu Bölgesinde ki Türkmenler tarafından da bilinip desteklenmekteydi. Bununla ilgili olarak ta Şeyh Safiyüddin ve oğlu Sadreddin dönemlerinde Anadolu'dan Erdebil'e gidip gelenlerin sayısının oldukça kalabalık olduğu ifade edilmektedir (Abdal, 1976: 38). Bu sayının üç ay içinde üç bin civarında olduğu bilgisi, Anadolu ile Erdebil Tekkesinin münasebetlerinin çok yoğun olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sadrüddin-i Erdebili çağının sosyal ve siyasal meseleleriyle yakinen ilgilenen biriydi. O sıralarda, bir yandan İlhanlı imparatorluğunun varisleri, özellikle Çobaniler ve Celayiriler arasında; diğer yandan da Gilan, Mazenderan Horasan gibi yerlerde bağımsızlık için bir takım teşebbüslere girişilmiştir. Bu hareketlerin liderleri de Şiiliği benimsemiş kimselerdi. Sadrüddin'in Gilan'da bulunduğu yıllarda ve daha sonraları olan bütün hareketlerden haberdar olduğu anlaşılmaktadır Altın Orda Hanı Cani Bey'in yardımıyla Erdebil Darü'l İrşad'ında Safevilerin nüfuzlu bir lideri olarak tekrar görevine başladığında artık siyasal ve sosyal çatışmalarda tecrübeli bir kişi olmuştur (Abbaslı, 1976: 294-295).

Başlangıçta Sünni Safevi tarikatınınşöhreti Osmanlı Devleti tarafından biliniyor ve yaptığı hizmetler takdir ediliyordu. Şeyh Safiyyuddin ve oğlu Şeyh Sadrüddin zamanlarında Erdebil Tekkesi'nin şöhreti Erdebil'in sınırlarını aşarak Anadolu içlerine kadar yayılmıştı. Bu dönemde Erdebil tekkesi ve şeyhleri hakkında olumsuz kanaatlerin var olduğuna dair elimizde her hangi bir bilgi olmayıp, tam aksine, övgü dolu ifadelere rastlamak mümkündür. Osmanlı padişahları her yıl Bursa'dan Erdebil'e çerağ akçesi gönderiyor bu kıymetli hediyelerle tekkenin kutsiyetine

saygılarını ifade ediyorlardı. Hatta daha sonraki tarihlerde meydana gelen II. Murad'ın Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da yerleşmesine izin vermemesine karşın, ona ve gönderdiği elçilere hediyeler vermesi, bu olumlu kanaatin etkilerinin hala devam ettiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir (Onat, 2003: 115). Bu atıyyeler, o kadar muntazam gönderilirdi ki, hatta bir defasında gönderilmeyince, Şeyh Cüneyd, II. Murad'a (824-855/1421-1451) şikayette bulunmuştu (Kütükoğlu, 1993: 2)

Sadrüddin-i Erdebili, ölümünden bir yıl önce yani 783/1381'de hacca gitmiş(Bezzaz, 1358: 1059) ve Hz. Fatma'ya ait sancak ve Mekke eşrafından Hz. Peygamber'e ulaşan bir soy ağacı (şecere) getirmiştir (J.Calmard, 1990: 756). Şeyh Sadrüddin, hac ziyareti esnasında geriye doğru altıncı atasından Zerrin Külah Firuz Şah'ın soyunu İmam Musa Kazım'a bağlayarak seyyidliğini tasdik ettirmişti (Taş, 2002: 329). Yaklaşık 60 yıl irşad makamında oturarak 784/1382'de vefat eden Sadrüddin, Erdebil'de bulunan Şeyh Safiyyüddin türbesinde defnedilmiştir. Yazılanlara göre vasiyeti üzerine yerine oğlu Hoca Ali geçmiştir (Aras, 1942: 6).

Hoca Ali h.772/ 1371 yıllarında Erdebil'de doğmuştur (Azamat, 1995: 279). Asıl ismi Ebul Hasan Alaüddin'dir. Gençliğinde başta matematik ve dini ilimler olmak üzere zamanının bir çok bilim dalında bilgi sahibi olduğu için daha çok "hoca" manasına gelen "hace" (Köprülü, 1990: 20-24) ünvanıyla tanınmış ve kendisine Hace Ali denilmiştir.

Safeviyye tarikatında veya diğer bir ifadeyle Erdebil Tekkesinde ilk Şii söylemler Hoca Ali dönemine rastlamaktadır. Aynı zamanda Alaüddin Erdebili, babasının vefatından sonra tarikat merkezi olan Erdebil tekkesinin mürşidi ve piri olmuş ve Türkistan, Şam, Filistin ve Hicaz gibi İslam ülkelerine seyahat ederek irşad halkasını genişletmiştir (Aras, 1942: 7). Erdebil Tekkesinin Anadolu'daki nüfuzunun artması da Şeyh Hoca Ali dönemine rastlamaktadır (Yazıcı, 1990: 53). Safevilerin siyasi maksatları ortaya çıkıncaya kadar, sadece tarikat merkezleri Erdebil'de değil hemen hemen bütün Ön Asya'da manevi bir etkiye sahip oldukları ve kendilerine saygı ve sempatiyle bakıldığı anlaşılmaktadır (Savaş, 2002: 17).

Timur, 1402'de Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'i yendikten sonra dönüşünde Hoca Ali'nin mürşitliğini yaptığı Erdebil tekkesine uğramış ve onu ziyaret etmiştir. Bu tarihlerde Hoca Ali 33 yaşlarındadır. O görünüşü yaşayışı ve davranışlarıyla Timur'a etki etmiş ve onun üzerinde müsbet tesir bırakmıştır. Bundan dolayı Timur, Erdebil ve köylerinin bütün gelirlerini Erdebil Tekkesine vermiştir (Hinz, 1948: 8). Tekkenin varidatı arasında bu köylerin gelirleri önemli yer tutmaktadır. Timur, Hoca Ali'ye bu köylerin gelirlerinin takdim etmekle kalmayıp, bu bölgelerde serbestçe hareket etme ayrıcalığı ve özerkliği de tanımıştır. Bu durum asayiş açısından olumsuz hareketlerinde bu bölgeye sığınmasına sebebiyet vermiştir (Yazıcı, 1990: 53). Bu arazi içinde her türlü kayıt ve şarttan azade olarak,müstakil hareket etme hakkı tanımış, tekkeyi, en fena caniler için bile bir sığınak kabuletmiştir (Brockelman, 1992: 261).

Bu dönemdeki en önemli gelişme şüphesiz Timur'un Hoca Ali'yi ziyareti sırasında ona tanıdığı ve bir lütuf olarak görülen vakaydı. Bu olay söyle gelişmiş ve sonuçlanmıştır. Timur, 1402 Ankara Savaşında mağlup ettiği Osmanlı ordusundan ve Anadolu halkından bir kısmını esir almıştı ve berabarinde götürmüştü. Hoca Ali'nin ricası üzerine bu esirlerin bir kısmını Timur serbest bırakmıştı (Kütükoğlu, 1962: 6). Timur'un serbest bıraktığı, rivayete göre sayıları 30.000'i bulan bu esirler şükran borcu olarak Safeviyye tarikatına girmişlerdir. Bunların bir çoğu daha sonra Anadolu'ya dönerken kalanların yerleşmesi için Erdebil'de bir mahalle kurmuştur (Togan, 1990: 53). Safeviyye Tarikatının Anadolu'daki ilk mensuplarının yurtlarına dönen bu esirlerle onların nesilleri olduğu ifade edilmiş ve aslında Sünni olan Safeviyye tarikatının Şiiliğe

karşı ilk temayülünün Hoca Ali zamanında başladığı ve onun Anadolu'ya dönen bu eski esirleri Şii-Safevi propagandası yapmakla görevlendirdiği iddia edilmiştir (Hinz, 1948: 9; Yazıcı, 1990: 53).

Belki de Erdebil tekkesinin kaderini değiştiren bu hadise ile serbest bırakılan esirlerin bir kısmı Anadolu'ya Safevi bağlısı olarak dönerken geri kalanlar tekkede kalmışlardır. Tekkede kalanlar için kurulan Rumeliler mahallesi "Safiyan-ı Rum" diye anılan Anadolu dervişlerini barındırıyordu (Sami, 1987: 328-329). Serbest bırakılıp tekkede yerleşenlerden geriye kalan kısmı ise kendi memleketlerine dönerek, orada Şeyhleri ve Erdebil tekkesi lehine propaganda faaliyetlerine girişmişlerdir (Yazıcı, 1990: 53).

Bu konuyla ilgili farklı düşüncelerde ortaya atilmiştir. Bu konuda Faruk Sümer ise Timur'un Türkistan'a Orta Anadolu'daki kalabalık ve Türkmenleşmiş Kara Tatarların büyük bir kısmını zorla göç ettirdiğini belirterek Hoca Ali'nin, Timur'a ricada bulunarak esirleri serbest bırakma hadisesine dair Timurlular devri kaynaklarında hiç bir kayıt bulunmadığını dolayısıyla birçok ilim adamının tekrar ettikleri bu haberin gerçekle hiç bir alakasının olmadığını söylemektedir (Sümer, 1976: 6-7). Faruk Sümer'in bu yorumunu çok katı bulan Mustafa Ekinci, kaynakların büyük bir kısmının bu konuda aynı şeyi ifade ettiklerini söylemektedir. Ona göre Timur, Hoca Ali ile görüşüp ona hürmet gösterdiğine, Erdebil ve köylerinin varidatını da tekkeye tahsis ettiğine göre, esirleri serbest bırakma hususundaki ricasını da büyük bir ihtimalle kırmayıp, yerine getirmiştir. Ancak bu sayının kesinlikle 30.000 gibi büyük bir rakam olamayacağını ifade etmiştir (Ekinci, 1997: 55).

Gerçekleşen bu olay temelde iki yönde etkili olmuştur. Birincisi serbest kalan bu esirler memleketlerine geri döndüğünde kendilerine şefaat eden mübarek kişiyi ve kutsal dergahı ulaştıkları her yerde anlatmış, Safeviler'in Anadolu potansiyelinin sahasını genişletmiştir. İkinci önemli tesir ise, tekke ve çevresinin özerk biçimde idare edilmesi; her anlamdaki firariyi kendisine çekerek bir nevi sığınak haline getirmiştir. Her türlü aşırılığı din ve mezhep adı altında yaymaya çalışan dailerden eşkıyalara kadar tüm kaçaklar ve toplumca dışlananlar için bulunmaz bir mekan halini almıştı. Fakat her halükarda bu hadise ile Şeyh Hoca Ali'nin şöhreti pek çok yerde olağan üstü seviyelere ulaştı. Artık Hoca Ali ve Erdebil tekkesi zamanın cihangiri Emir Timur'un dahi saygı duyup bağlandığı kutsal bir merkez, bir manevi otorite olmuştu (Aka, 1994: 119). Erdebil tekkesinde Hoca Ali den Şeyh Cüneyt'e kadar olan dönem, bir anlamda geçiş dönemi olarak kabul edilebilir. Sünnilikten Şiiliğe geçiş dönemi olan bu zaman diliminde çok net ayrımlar olmamakla birlikte bazı temayüllerin değişmesi söz konusu olmuştur (Mircaferi, 1972: 6). Hoca Ali zamanında başlayan bu temayül farklılığının iki nesil sonra yaşam biçiminde kendini gösteren bir kısım değişikliklerle daha net biçimde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu geçiş dönemine ait ayrıntılı bilgiler mevcut olmadığından Erdebil'de Sünnilikten Şiiliğe geçiş kesin çizgilerle belli olmamış, bu dönemin belirlenmesine ilişkin sadece bir takım yorumlar yapabilmek mümkün olabilmiştir.

Adel Allouche, Hoca ali ve tarikatının Sünni olup Şii eğilimler göstermediğini iki kaynağa dayanarak ispat etmektedir. Birincisi Hoca Ali ile çağdaş olan Arap tarihçisi İbn Hocar el-Askalani (ö. 852/1449), biyografik yazısında şeyhten bahsederken sufi bir tarikatın lideri olduğunu ve müridlerinin sayısının yüz bini aştığını belirtmiştir. Sünni olan ve başkalarının sahip oldukları aykırı düşünceleri dile getirmekten çekinmeyen Askalani'nin Hoca Ali'yi anlatırken herhangi bir menfi tavır takınmaması dikkat çekicidir. İkincisi başka bir Arap tarihçisi Mucuruddin el-Uleymi'nin yaklaşık 900/1494-95 tarihinde yazdığı eserinde yine Hoca Ali hakkında menfi bilgiler yer

almamaktadır ve onu Sufi Şeyh ve Sünni bir din adamı olarak kabul etmektedir. Üstelik Hoca Ali'nin Kudüsteki halifesi İbn Saiğ diye tanınan Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed'in meşhur bir Hanefi fakihi olduğunu haber vermesi de bu görüşü desteklemektedir. Bir de Uleymi, Hoca Ali'nin hakkında, Hz. Ali'nin soyundan geldiği rivayetlerinin olduğunu söylemektedir. Bu da Hoca Ali'nin ölümünden 70 yıl sonra, taraftarları arasında seyyidlik düşüncesinin kök salmaya başladığını göstermektedir (Allouche, 2001: 64-65). Mustafa Ekinci'de Safiyyüddin ve Sadrüddin'in Şafii olduklarını ve onlarda aşırıya kaçmayan bir ehl-i beyt sevgisinin olduğunu ve İmam-ı Şafii'nin "Ehl-i beyti sevmek rafizilikse, ins ve cin şahid olsun ki ben rafiziyim" sözünü naklederek bu şekilde aşırıya kaçmayan bir Ehl-i Beyt sevgisinin bütün Sünni mezheplerde olduğunu ifade etmiştir. Hoca Ali ve müridlerinin ise bu konuda biraz aşırı bir tutum içine girmeye başladıklarını ifade etmiştir (Ekinci, 1997: 56-57). Ayrıca Hoca Ali zamanında Erdebil Tekkesinde İmamiyye mezhebine yakınlaşma ve mezhebin fikir planında esaslarını kabullenme meyli görülmeye başlanmıştır. Bu durum, şiiliğe meyletmenin ilk işaretleri olarak algılanmıştır. Erdebil Tekkesi'nin, şiiliğe meyletmesinin Hoca Ali zamanında başladığı konusunda da genel olarak kaynaklarda ortak bir kanaat vardır.

Şeyh Cüneyd'ten itibaren çok bariz bir siyasallaşmanın olduğu düşüncesindeyiz. Bununla birlikte Safeviyye tarikatı, tarikat kimliğini muhafaza ettiği için, tarikat gelenksel tavır ve tutumlarında ciddi manada bir tutarsızlık yaşamaya başlamıştır. Böylesi bir tutarsızlığın veya zihinsel dönüşümün parametrelerini aşağıdaki şekilde ifade debiliriz:

-Erdebil Tekkesine bağlı mürit sayısının giderek artması ve nüfuz alanının genişlemesi,

-Siyasi olarak önemli devlet adamlarının ve bölgesel eşrafın Erdebil Tekkesine karşı hürmetkar tavırları,

-Erdebil Tekkesini manevi bir cazibe merkezi olmanın yanında, toplumsal ve siyasal manada da insanlar üzerinde etkin bir vizyon oluşturma gayreti,

-Kendilerini silsile olarak Ehl-i Beytten göstererek, liyakat olarak en uygun kendilerinin olduğu fikrine kapılmış olmaları,

-Erdebil Tekkesinin dünyevileşme (sekülerleşmesi),

-Dönemin iktidarlarının Erdebil Tekkesi'nin manevi cazibesinden istifade etme istekleri,

Bütün bu temayüllerin ilk nüvelerini Hoca Ali zamanında görmekle birlikte, Hoca Ali devrinde Safeviyye Tarikatı'nın aşırıŞiiliğe dayalı bir siyasi fikir haline geldiği görüşünün, kanıtlanması zor bir iddiadır (Kütükoğlu, 1993: 1).

Gerek bu dönemde, gerekse de Şeyh İbrahim zamanında, Erdebil Tekkesinin söylem ve yaşam tarzında bariz değişiklikler yoktur. Söz konusu dönüşümleri kesin ve net hatlarıyla görmek için Şeyh Cüneyt'i beklemek gerekecektir. İlginç ve faydalı bir mukayese olması açısından Erdebil tekkesinin Anadolu'daki etkilerini; birer yüzyıl arayla Hoca Ali'nin Anadolu'ya gönderdiği halifesi Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) nın ve Şah İsmail'in Anadolu'ya gönderdiği halifesi Nur Ali'nin şahsında incelersek yukarıda söz konusu ettiğimiz misyon kaymasını daha iyi anlayabiliriz. Kayserili olan Hamid-i Veli, Erdebil'de mürşidi Hoca Alaaddin Ali'den hilafet aldıktan sonra yine şeyhinin talimatı ile memleketi Anadolu'ya irşat vazifesi için dönmüştür. Osmanlı pay-i tahtı olan Bursa'da uzun yıllar kalıp Şeyhulislam Molla Fenari'nin hürmet ve bağlılığını kazanmış, Sultan Yıldırım Beyazıt'ın ve damadı Emir Sultan'ın ısrarları ile Ulu caminin açılışını yapmış, bu zatların iltifatlarına mahzar olmuş, Anadolu'nun abide şahsiyetlerinden kabul edilmiştir. Ömrü boyunca zahidane bir hayat

yaşamış olan Şeyh Hamid-i Velinin dünyevi bir talebi olmadığı gibi, halk tarafından tanınmak ve bilinmekten de sürekli kaçınmıştır. İnsanlara ilettiği mesajı, gönül temizliği ve toplumsal huzurdur (Akgündüz, 1992: 41-42).

En çok bilinen halifesi Hacı Bayramı veli yüzyıllardır Anadolu'nun dirliğine katkıları ve yetiştirdiği Fatih Sultan Mehmet'e hocalık yapan talebesi Akşemseddin ile bilinmektedir (Cebecioğlu, 1991: 332-340).

Diğer taraftan Rumlu Nur Ali Halife, Şah İsmail'in adeta sefiri ya da casusu gibidir. Zira Osmanlı tahtına Selim'in geçtiğini haber alan Şah İsmail, Rumlu Nur Ali Halife diye bilinen aslen Sivaslı bir Türkmeni Anadolu'ya göndererek ona buradaki Erdebil dervişlerini toplamasını emretti. Hoca Saadedin'in deyimiyle "ol tarafın Türk'ü kızılbaş'a tutkun idiler" dediği Sivas, Amasya, Tokat ve Çorum Kızılbaşlarını ayaklandırdı (Refik, 1932: 8-9).

Kişilik ve misyon olarak birbirinden son derece farklı bu iki insan arasındaki ortak nokta aynı dergahtan yetişmeleri ve her ikisinin de Erdebil dergahının kendilerine yüklediği misyonu yerine getirmeleridir. Şu farkla ki ilki yapıcı ve kaynaştırıcı bir rol oynadığı halde ikincisi Osmanlı tebaası olmayı reddeden bir rol icra etmiştir. Somuncu baba kendisine verilen terbiye ve eğitim doğrultusunda tamamen ferdi aydınlanma ve toplumsal huzur felsefesine uygun bir faaliyette bulunduğu halde Nur Halife aradan geçen kuşaklardan sonra artık hükümdarlığa dönüşen tarikatın bir valisi gibidir.

Sonuç olarak Erdebil tekkesi ilk üç şeyhinin dönemlerinde siyasi ve seküler ideal ve amaçlardan uzak tamamen uhrevi bir tarikat görünümünde olduğu halde aradan geçen yıllarla yavaş ve kesin bir biçimde siyasi taleplerle yüklü, akide olarak merkezde Şii, çevrede senkretik bir tarikata dönüşmüştür.

Mozzaoui'ye göre hemen hemen bütün tarihçiler, Erdebil Tekkesinin ilk dört şeyhi olan Şeyh Safi, Sadrüddin, Hoca Ali ve İbrahim'den kısa fakat saygıyla bahsetmektedirler ve bu devirleri yaşanılan dönemin altın çağı olarak anlatmaktadırlar (Mozzaoui, 1972: 53).

Bazıaraştırmacılar, Hoca Ali döneminde Safeviyye Tarikatı'nın aşırı Şiiliğe dayalıbir siyasıakıma dönüştüğünden bahsetmektedirler (Browne 1956: 46). Ancak bu iddianın kaynaklara dayalıkanıtlanmasıoldukça zordur. Zira Hoca Ali'nin öğretilerinde Şii eğilim var olsaydı, devrin tarihçilerinin bundan bahsetmemesi imkansız idi. Bundan başka, Kudüs halifesi Şemse'd-din Muhammed b. Ahmed, Hoca Ali'nin meşhur bir Hanefi fakihi olduğunu da belirtmektedir (Azamat, 1990: 279-80). Dolayısıyla aynıdönemde Safeviyye şeyhinin Şii temayül taşıdığısöylenemez. Esasen yukarıda da değindiğimiz gibi Safevi tarikatınıresmi medrese İslamı'nda değil de Türk halk İslamıkapsamında değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım olsa gerek.

Hoca Ali'nin İbrahim, Ca'fer ve Abdürrahman adlarında üç erkek çocuğu olmuştur (Sarwar, 1939: 23). Onlardan özellikle İbrahim ve Cafer, tarikat faaliyetlerinin sürdürülmesinde önemli mevkilerde bulunmuşlardır. Hoca Ali'nin, Anadolu'da ortaya çıkan tarikatlardan bazılarının mürşidlerini yetiştirdiği de söylenmektedir.

Şöyle ki; Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatlarının silsileleri HacıBayram Veli ve Somuncu Baba, Hoca Ali tarikıyla Safeviyye silsilesine bağlanmaktadır (Azamat, 1990: 279).

Bilindiği gibi Somuncu Baba adıyla tanıdığımız Ebu Hamide'd-din Aksarayi, bir süre Hoca Ali'nin yanında bulunmuşve onun müridi olmuştur. O sonraları Anadolu'ya dönerek orada irfan ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur (Akgündüz, 1992: 201-204).

Hoca Ali Timur tarafından kendisine verilen Erdebil ve köylerinde müstakil hareket ettiğinden insanlara hükmetmenin bir bakıma tadına varmıştı. Özerk de olsa

yine bir nevi fiili olarak devlet başkanı gibi davranıyordu. Çünkü Erdebil ve köylerinden toplanan Tekkenin gelirleri bir havuzda toplanıyordu. Bunun dağıtımı ise tamamen Tekkenin şeyhlerine bağlıydı. Hoca Ali bu iş yapmakla direkt olarak bir devlet yönetmenin nasıl olduğunu anlamıştı. Bu durumdan sonra Hoca Ali'de de insanların manevi hayatlarına hükmetmenin yanında bir de maddi hayatlarına hükmetme fikri doğmuş olabilir. İmamiye mezhebine göre ise bu iş yani hilafet(devlet başkanlığı) zaten Ehli Beytten olanların hakkıdır. Diğerleri hilafeti onlardan gaspetmişlerdir. Hoca Ali nin kendisi de Ehli Beyt neslinden olduğuna göre devlet başkanı olmak onun da hakkıydı. Ehli Sünnet mezheplerinde böyle bir anlayışın olmadığı açıktır. İmammiyye mezhebi ise zaten bunu savunuyordu. Kanaatimizce Hoca Ali'nin Ehli Sünnetten uzaklaşıp İmamiyye mezhebine meyletmesinin sebeplerinden biri de, bu mezhebin İmamet meselesidir (Ekinci, 1997: 180).

Bununla beraber bu fiili duruma rağmen Hoca Ali bu niyetini açığa vurmamış ve bir devlet kurma teşebbüsünde bulunmamıştır. O kendisine tanınan statüye uyarak hizmetlerine devam etmiştir. Bu hizmetlerine devam ederken de İmamiyye mezhebini daha çok benimsemiş bunu yavaş yavaş müridlerine de kabul ettirmeye çalışmıştır.

Hoca Ali tekkesinde birçok mürid yetiştirmiştir. Erdebil tekkesine İslam dünyasının birçok yerinden müridler gelmekteydi. Bu müridler kendi seyru sülüklerini bitirdikten sonra irşad için ya tekrar kendi memlektlerine ya da başka yerlere gönderliyorlardı. Onları gittikleri yerde hem halkı irşad, hem de dolaylı olarak Erdebil Ocağının şöhretinin artmasına sebep olurlardı. İşte böyle seyri- sülük için gidip daha sonra memleketine gönderilen müridlerinden biri de Somuncu Baba olarak bilinen Ebu Hamidüddin Aksariyi'dir. Ebu Hamid Anadolu'ya geldikten sonra o da irşad faaliyetlerine başlamış ve binlerce insanın irşadına vesile olmuştur. Ebu Hamid'in Andoludaki müridlerinden en meşhuru şüphesiz Hacı Bayramı Velidir. Hacı Bayram, bayramiyye tarikatının kurucusudur. Fatihin hocalarından Akşemseddin de Hacı Bayramın iki önemli halifesinden biridir. Bayramiyye, Hacı Bayram, Ebu Hamid ve Hoca Ali silsilesiyle Safeviyye ocağına dayanmaktadır (Ekinci, 1997: 181).

Hoca Ali, masum imamların yasını tutmak amacıyla sürekli siyahlar giyinirdi. Bu yüzden ona Hoca Aliyy-i Siyahpuş de denilmiştir (Gölpınarlı, 1979: 174). Hoca Ali'nin yas tutmak maksadıyla sürekli siyahlar giyinmesi, onun Şii akideyi benimsemiş olduğunu göstermesi açısından önemli bir ritüeldir denilebilinir.

Hoca Ali'nin şiiliğe meyilli fikirleri benimsemesinden sonra tarikat bilhassa Sünni olmayan zümreler arasında da hızla yayılmaya başladı. Bilhassa İran-Irak-Suriye ve Anadolu'da bulunan Batıni zümreler bu tarikatın etrafında toplanmaya başladılar. İlhanlı hükümdarı Olcaytunun Oniki İmam şiiliğini kabul etmesi de Anadolu'da Sünni olmayan köyler ve göçebeler tarafından sevinçle karşılanmıştı. Olcaytunun şiiliği kabul etmesi üzerine Anadolu'da bu çevrelerde Ebu Bekir, Ömer ve Osman adlarının anılması yasaklanmıştı. Ama bütün bunlara rağmen Hoca Ali'nin şiiliği müfrit bir şiilik değildi. Buna rağmen Batıni zümreler bu tarikatın etrafında toplanmaya başlamışlardı.

Hoca Ali 830/1427 yılında hacca gitmek üzere büyük bir toplulukla Erdebil' den hareket ederek önce Suriye'ye gitmiş ve haccını eda ettikten sonra Mekke'de bir süre kalmıştı. Sonrasında Erdebil'e dönerken Kudüs'te vefat ederek (Cemaziyelevvel 832/Subat 1429) Mescid-i Aksa'nın yanında bulunan Babürrahme Kabristanı'na defnedildi (Azmat, 1990: 279). Rivayetlere göre Beytü'l-Mukaddes'te rahatsızlanan ve öleceğini anlayan Hoca Ali, tarikat Şeyhliği için oğlu İbrahim'i seçmiştir (Allouche, 2001: 47). Böylece Hoca Ali öldükten sonra Şeyh Şah adıile de ünlü olan oğlu Şeyh İbrahim, Beytü'l-Mukaddes'ten Erdebil'e gelmişh. 830 / 1426–27'de Safevi tarikatının başına geçmiş (Gölpınarlı, 1969: 174) ve yaklaşık yirmi yıl bu görevi yürütmüştür. Şeyh

İbrahim halk arasında Şeyh Şah ünvanıyla meşhur olmuştur (Browne, 1956: 47). Böyle bir adlandırma oluşumunda muhtemelen Erdebil Tekkesi'nin faaliyet ve etki alanının geniş kitlelere ulaşması ve dini bir tarikat anlayışından siyasi bir mekanizmaya geçişistikametindeki dönüşümü etkili olmuştur.

Erdebil dergahına en fazla ünü kazandıran Hoca Ali ve oğlu İbrahim olmuşlardır. "Baba-oğul bu iki Şeyh zamanında Erdebil dergahı'nın etkisi Anadolu'dan Çin'e, Mısır-Arabistan'dan Kafkasya'ya kadar geniş bir sahaya yayılmıştır" (Çetinkaya, 2004: 377).

Osmanlılar tarafından gönderilen "Çerağ Akçesi" İbrahim Erdebili zamanında da gönderilmiştir. Şeyh İbrahim'in oğullarından Ebu Muhammed de babası ve dedesiyle birlikte hacca gitmiş ve hac dönüşünde ise Halep'te kalarak demircilikle meşgul olmuştur Ancak daha sonra o da tasavvuf yolunu seçerek Safeviliği o yörelerde yaymaya çalışmıştır (Gölpınarlı, 1969: 231-32). Şeyh İbrahim döneminde Safeviyyenin bilhassa Sünni olmayan zümreler arasında hızla yayılmaya başladığı görülmüştür. İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da bulunan Batıni zümreler bu tarikatın etrafında toplanmaya çalışmışlardır. Bunun nedeni ise daha Hoca Ali zamanında Şiiliğe temayülün olması gösterilmiştir (Kütükoğlu, 1993: s.1). Şeyh İbrahim'in Cüneyd, Ebu Sa'id, Seyyid Ahmed, Bayezid, Hoca Can Mirzave Hocagi adlı altı erkek çocuğu olmuştur (Öztuna, 1990: 194). İbrahim Erdebili 851/1447 yılında vefat etmiş ve Erdebil'de gömülmüştür (Ekinci, 1997: 60). Yerine Erdebil Tekkesi'nin başına oğlu Cüneyd'i postnişin olarak tayin etmiştir.

İbrahim'in altıncı çocuğu olan Cüneyd, çok genç yaşta tarikatın başına geçti (Şapolyo, 1964: 364). Babasının 1447'de ölümünden sonra onun yerine geçen amcası Cafer ile Cüneyd arası aşırı fikirleri yüzünden açıldı (Yazıcı, 1990: 123). Seleflerinin aksine Cüneyd, dini otoriteyeolduğu kadar dünyevi otoriteye de düşkündü (Sanvory, 1988: 401).

Şeyh Cüneyd ile amcası Cafer arasındaki Erdebil tekkesinin başına geçme konusunda farklı yorumların olduğunu görebiliyoruz. Bunlardan biri Şeyh Cüneyd h. 851 / 1447–48 yılında Safevi tarikatının başına geçti ise de küçüklüğünden dolayı belli bir dönem amcasının kayyumluğunda bulundu. Sonunda ise bu mevkiini bırakmak zorunda kalmıştır. Cüneyd, Şeyh İbrahim'in 6 oğlundan en küçüğü idi. Cüneyd Erdebil'den hep uzakta olduğundan tarikatın başçılığı amcası Şeyh Cafer'ce üstlenilmiştir (Öngören, 1995: 82-95) Cafer'in hep Erdebil'de bulunması ve uzaklardaki siyasi olaylara katılmadığı dikkati çekmektedir. Cihanşah Karakoyunlu Şeyh Cafer'e özel bir ilgi ve saygı duymaktaydı. Cafer'in ikinci oğlu Kasım'ın eşinin Cihanşah Karakoyunlu'nun kızı olması (Yinanç, 1993: 244) Karakoyunlu hükümdarının da Cüneyd'e karşı tavır almasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bu konuda Reşat Öngören'in ve Müneccimbaşı'nın değerlendirmeleride konunun aydınlatılması açısından önemlidir. Öngören; Cüneyd'in Erdebil postuna oturması amcası Hoca Ali'nin oğlu Cafer'i memnun etmemişti. Çünkü kardeşi Şeyh İbrahim'in döneminde önemli bir yere sahipti ve kardeşinin ölümünden sonra da bu mevkiye kendisini daha uygun görmekteydi (Öngören, s.83) şeklinde değerlendirirken, Müneccimbaşı; Şeyh Cüneyd ile amcası Cafer arasında tarikatın siyasi-itikadi çizgisinin devamı konusunda da derin farklılıklar vardı. Şeyh Cüneyd'in temayülü tarikatın Şii ağırlıklı bir yöne iken Cafer, tarikatın Sünni akidesinin devamından yanaydı. Aynışekilde öyle görünüyor ki, Cüneyd şeyhlikle birlikte Şahlığa da özeniyor; Cafer ise tarikatın manevi mirasının devamından; yani dünya işlerinden uzak ve zühte dayalı bir yaşamın sürdürülmesini istiyordu (Müneccimbaşı, 1285: 181) şeklinde değerlendirmiştir.

Ayrıca Şeyh Cüneyd, yapısı itibariyle cerbezeli, faal ve telkin kabiliyetine sahip biriydi. Bu özellikleri elbetteki yaradılışındaki kabiliyetlerinden kaynaklanıyordu. Tabir yerindeyse kalıbına sığmayan bu genç şeyh, bir şeyler yapmak istiyordu. Onun arzusu sade bir şeyh olarak kalmak değildi. Aynı zamanda Şah da olmak istiyordu. şeyhlik kendisine babasından kalmıştı. Şah olmanın ise bir bedeli olacaktı. Ve o bu bedeli ödemeye hazırdı. Ya Şah olacak veya ölecekti. İşte Şeyh Cüneyd'in bu fikirlerinden dolayı Safevi Ocağı, yavaş yavaş siyasi bir tarikata dönüşün ilk işaretlerini veriyordu (Bala, 1990: 291) şeklinde değerlendirme önemlidir.

Bu konuda Erdebil tekkesinde şeyhlik, Safiyyüddin Erdebili döneminden itibaren hep babadan oğula geçen bir gelenek halini almışken, Şeyh Cüneyd'in amacasının Şeyhliğe talip olması, Şeyh Cüneyd'de Erdebil tekkesine uygun görmediği temayülleri gözlemlemesi olarak yorumlayabiliriz. Bunun yanında geniş bir kitleye hükmeden Erdebil Tekkesi'nin başında olmanın kişisel manada da, Şeyh olma veya lider olma hırsını da beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu konuda Cüneyd'in tekkeyi siyasi zemine çekme çabası da kendi iç yapılarında bir dirençle karşılaştığını göstermektedir.

Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın Cüneyd'in amcası Cafer'i Cüneyd'e karşı desteklemesinin bir sebebi olarakta, onun hem ünü hem de müridlerinin çokluğundan dolayı tahtını kaybetme endişesi olarak ta açıklanabilir.

Cihanşah'a karşı koyamayan Şeyh Cüneyd, safevi şeyhlerine öteden beri hediye göndermelerini dikkate alaraktan, önce Anadolu'ya gitmeyi tercih etti (Yazıcı, 1993: 123). Aşıkpaşazade'nin ifadesine göre bir müridini, Sultan II.Murad'a (1421-1444) verilmek üzere seçcade, Kur'an ve bir tesbih gönderdi ve ondan mesken edinmek üzere Kurtbeli'nin kendilerine mülk verilmesini istedi. Bu durum şiiliği hareketinin daha geniş alanlara yayılacağı ve gelecekte bir tehlike doğurabileceğini hesaba katan II. Murad "Bir tahtta iki padişah olmaz" diyerek onun bu isteğini reddetti. Osmanlı kaynaklarına göre Cüneyd'e 200 altın, müridlerine de 1000 akçe harçlık verilerek Osmanlı topraklarından gönderildiler (Aşıkpaşazade, 1914: 264).

Hoca Ali'nin torunu Şeyh Cüneyd, Safevi Tarikatı'nı dini bir devlet haline getirdi. Devletinin hakimiyet sahasını genişletmek için de, çeşitli yerleri dolaşarak propaganda faaliyetlerini el altından devam ettirmek niyetinde idi. Bu sebeple öncelikle Osmanlı topraklarına yöneldi. Çünkü orada Safevi Tarikatı'na bağlı olan zümreler vardı ve bunlar kendisi için fikirlerinin yayılmasında bir ortam oluşturabilirdi (Söylemez, 2004: 74).

Cüneyd bunun üzerine henüz Osmanlı topraklarına dahil edilmemiş Karaman ülkesine yönelmiş ve Konya'ya gidip Anadolu'nun en büyük tekkesi olan Şeyh Sadrüddin Konevi zaviyesine misafir olmuştur. O sırada Zeyniye tarikatının kurucusu olan Şeyh Zeynüddin Hafi'nin halifesi ve bu tarikatın Anadolu'da yayılmasına vesile olan Abdullatif Makdisi bu zaviyenin şeyhi konumundaydı. Abdüllatif, Cüneyd'in fikirlerini iyi bildiği için onunla görüşmekten imtina etmiş ancak müridi yani Hızır Bey'in öğrencisi sonradan Fatih'in hocalığını yapmış olan Hayreddin Efendi vasıtasıyla muhatap olmuştu. Nihayet bir araya geldiklerinde sohbet ettiler. Muhyiddin İbnü'l-Arabi ile Sadrüddin Konevi'nin eserlerini istinsah ettirdiler ve bir ay sonra tekrar buluştular. Ancak Cüneyd'in Kur'an-ı tezyif eder bir tarzda müfrit Şiilerin ashab hakkındaki görüşlerini müdafaa ederek bir tartışma açması Cüneyd'in, kafirlikle suçlanmasına yol açtı. O da Konya'da daha fazla kalamayacağına hükmederek oradan Varsak ülkesine (Taşeli=İçel) hareket etti (Aşıkpaşazade, 1914: 264-66).

Şeyh Cüneyd İskenderun körfezi civarında Cebel-i Arus (bugün Osmaniye sınırlarında) denilen bir dağda bir hisarı mesken edinmiştir. Burayı tekke olarak

kullanan Cüneyd'i hem Varsak Türkmenlerinden, hem de Irak ve Suriye'den birçok kişi onu ziyarete geliyorlardı (Aşıkpaşazade, 1914: 265). Şeyh Cüneyd hayatının hiç bir döneminde siyasi bir hedefinin olduğunu saklamamıştır. Bu noktada Şia düşünce sisteminin olmazsa olmazı olarak kabul edilen takıyye yapma gereğini Şeyh Cüneyd'de göremiyoruz.

Şeyh Abdüllatif ise Karamanoğlu İbrahim Bey'e bir mektup yazarak Cüneyd'in şeriatı bozmak isteyen biri olduğunu ifade ederek şikayette bulunmuş, o da Varsak beylerine onu tutuklamalarını emretmişti. Bu durumdan haberdar olan Cüneyd müridleriyle beraber Antakya tarafına kaçtı. Hem burada hem de Kilis, Antep ve Maraş bölgelerinde yoğun bir propaganda faaliyetine başladı ve çevresine büyük bir mürid kitlesi topladı. Ona katılanlar arasında Şeyh Bedreddin-i Simavi'nin müridleri de vardı. Özellikle Şeyh Bedreddin'in müridlerinin farzlar ve haramlar konusunda Şeyh Cüneyd'in müridlerini etkilediği anlaşılmaktadır. Bu durum Sünniler arasında korkuya sebep olmuştu. İçlerinden bir kaç din alimi, durumu Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zahir Çakmak'a bildirdiler. Yapılan savaşta Cüneyd yenildi ve Türkmenler arasına saklandı ancak kendisi için daha güvenli olan Canik'e (Samsun Bölgesine) gitti. Bu bölge Osmanlılara aitti. Burada uzun bir süre kalarak sadık taraftarlar edindi. Trabzon Pontus İmparatorluğunu yıkıp kendi devletini kurmayı planlayan Cüneyd, saldırıya geçti ve Trabzon'u kuşattı. Fatih ise kendisine haraç veren bir ülkeye saldırdığı için Cüneyd'e karşı kuvvet kullanmak üzere Hızır Bey'e emir verdi. Bunu haber alan Cüneyd, kuşatmayı kaldırarak başka planlar hazırladı (Aşıkpaşazade, 1914: 267).

Ayrıca şu ayrıntı, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki etkinliği konusunda önemli bir gelişmedir. Şeyh Cüneyd, Antakya bölgesinde iken, dolaştığı köylüler ve göçebeler arasında kendisine çok sayıda taraftar buldu. Özellikle, Halep ile Antep arasında kışlayan ve Sivas-Gürün-Gemerek'e de yaylaya çıkan Şumlular'ın hemen hemen tamamını kendi safına çekmeyi başarmıştır. Bu Şamlular, Avşar, Beğdilli, İnanlu, Harbendelu ve Bayat obalarından meydana geliyordu. Şeyh Cüneyd, bu göçebelerin arasında dolaşıp fikirlerini yayarken kendisini seyyid olduğunu söylüyordu. Seyyid olma özelliği Andolu'da ona bir ayrıcalık veriyordu. Sadece seyyidlik değil, aynı zamanda Erdebil Tekkesinin mensubiyeti ve Safiyyüddin'in torunu olması ona ayrı bir dini karizma katıyordu. Ayrıca Anadolu'daki göçebe Türkmenlerin siyasi bakımdan tatmin edilememiş olmaları da Şeyh Cüneyd'in bu coğrafyalarda etkili olmasının diğer sebebi olarak gösterilebilir (Sümer, 1976: 172-10). Kısaca şunu ifade edebiliriz ki Şeyh Cüneyd Erdebil tekkesinin Anadolu'daki nüfuzundan yararlanıp, güçlü bir siyasi yapıya kavuşarak hem Anadolu'da hem de Erdebil bölgesinde büyük bir siyasi otorite olma hırsını hayata geçirme mücadelesi vermiştir.

Karadenizdeki başarısızlığından sonra, bu bölgede yeni maceralar ve planlar içerisinde olan Şeyh Cüneyd, Akoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın ikamet ettiği Diyarbakır'a hareket etti. Bu sıralar Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah savaş halindeydi. Şeyh Cüneyd bu durumdan istifade ederek kendisine bölgesel güçler içerisinden destek arayışındaydı. Diyarbakır'a geldiğinde Uzun Hasan tarafından önce tutuklanan Cüneyd, daha sonraları Şeyh Cüneyd'in 20.000 silahlı müridiyle Cihan Şah'a karşı Uzun Hasan'a destek vereceğini söyleyince, Uzun Hasan önce onu serbest bıraktı ve daha sonrada kızkardeşi Hatice Begüm'le evlendirdi (Yinanç, 1990: 244). Akkoyunlular, Oğuz Türklerinden Bayındır boyu tarafından kurulmuştur. Kurucusu ise Kara Yülük Osman Bey'dir. Tarih sahnesine çıkışları, 1340'ta Tur Ali Bey idaresinde Trabzon-Rum İmparatorluğu'na yaptıkları akınlarla başlamaktadır (Erdem, 1990-91: 85-92).

Bölgenin güçlü hanedanı Karakoyunlular ırk olarak Akkoyunlular gibi Türkmen olmakla birlikte nüfuz alanlarında Sünniler'in yanı sıra çok sayıda Şii de vardı (Melikoff, 1990: 137). Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah aşırı bir Şii idi. Gürcistan seferinde Cüneyd'in babasıŞeyh İbrahim, Cihan şah ile ittifak yaparak bu sefere iştirak etmişti. Bununla beraber Akkoyunlu hükümdarı, Safevi Tarikatı'nın bölgedeki gücünü ve ezeli rakibi Karakoyunlu Devleti ile Cüneyd'in konumunu bildiğinden kendisine stratejik bir ortak bulmuş oldu. Şeyh Cüneyd ise nihayet kendisine ait olmasa da bir iktidar çatısı bularak onun koruyuculuğu altında tarikatına davetler yapıyor yeni müritler kazanıyordu. Genişleyen nüfuz bölgelerinde hakimiyet ve denetimi sağlamak için halife ve vekiller tayin edip örgütlenmesini hızlı bir şekilde devam ettiriyordu.

Mezhepsel açıdan konuya bakıldığında; kendisi ile aynı mezhebden olan Karakoyunlu Cihan Şah ile yolları ayrılan Şeyh Cüneyd'in, kendi temayülünün aksine Sünni mezhebe bağlılığı ile tanınan Akkoyunlu Uzun Hasan ile müttefik olmasının çelişkişi dikkat çekmektedir. Oysa Mezhepler Tarihi perspektifinden bakıldığında bu işbirliğinin görünen zahiri sebeplerinin altında "İslam tarihinde görülen fırkaların hemen tamamına yakınının, siyasi ve dünyevi menfaat ve saiklerle vücud bulmuş olmalarına rağmen, hemen hepsi de Kuran'ı iddiaları istikametinde yorumlayarak, kendilerine Kuran'dan deliller bulduklarını ileri sürmüşlerdir " (Fığlalı, 1980: 25) temel prensibinin ışığında asıl sebebinin dünyevi ihtiraslar ve siyasal iktidar olduğunu ortaya koymaktadır.

Şeyh Cüneyd ile Uzun arasındaki karşılıklı ilişkiler Uzun Hasan'a askeri başarı getirirken, Şeyh Cüneyd'in de kendi siyasi propagandasına mutabık bir ortam oluşturmuştu. Aslında elde ettiği bu başarı ve İran'ın dönem itibariyle içerisinde bulunduğu siyasi bunalım onu tekrar Erdebil' e doğru yönlendirdi.

863/1459'da Diyarbakır'dan ayrılan Cüneyd, müridlerini Erdebil civarında bırakarak baba ocağına döndü. Amacı, müntesipleri tarafından büyük kutsiyet atfedilen bu beldeyi, propaganda merkezi haline getirmektir. Ancak onu, kendisine rakip gören amcası Şeyh Cafer, durumu hem dostu hem de dünürü olan Cihan Şah'a bildirerek Cüneyd'in, Erdebil'i terk etmesini sağladı. Söylenenlere göre 12.000 silahlı müridiyle Gürcistan'a ve Çerkezler'e karşı gazaya çıktı. Şirvan ülkesine girdiği zaman, bu bölgenin hükümdarı Halilullah bundan hoşnut kalmadı. Bir de amcası Cafer'in, Cüneyd'i şikayet eden mektubu üzerine onu ülkeyi terke zorladı. Bunun için önce bir elçi gönderdi. Ancak Cüneyd'in adeta meydan okuyarak elçiyi öldürmesi üzerine Sultan Halil savaş açtı. 1460 yılında vuku bulan bu savaşta, Cüneyd okla vurularak öldürüldü. Kendisine bağlı olanların dağılması üzerine, Cüneyd'in cesedi sadık bir kaç müridi tarafından kaçırılıp Kurbal veya Kurnal denilen yerde gömüldü. Daha sonra ziyaretgah olan bu kabir, Şah İsmail tarafından muhteşem bir türbe haline getirilmiştir. Müridleri vasiyeti gereğince oğlu Haydar'ın etrafında toplandılar. Yalnız Anadolu'da bulunan ve Cüneyd'in ölümüne inanmayan müridlerinden bir grup Tokat'ta ortaya çıkan ve kendisinin Cüneyd olduğu iddiasında bulunan bir adamın etrafında toplanmışlarsa da, bu adam yakalanarak İstanbul'a getirilmiş ancak onun Cüneyd olmadığı anlaşılarak geri gönderilmiştir (Sümer, 1976: 10).

Safeviyye Tarikatı, Şeyh Cüneyd ile birlikte bir takım aşırı inançlara kapı açmış, tarikatın zaviyelerinde Rafizi anlayışlarını yaymaya çalışmıştır (Yinanç, 1990: 242). Cüneyd'in Anadolu'ya geldiğinde onun fikirlerini kabul edecek devletin ve halkın tasvib etmediği zümreleri potansiyel taraftar olarak bulacaktır. Onun ifrata varan inançlı Kızılbaş müridleri o kadar aşırıya gitmişlerdi ki Cüneyd'i Mehdi, Peygamber hatta ilah olarak görüyorlardı (Öngören, 1995: 83). Şeyh Cüneyd'in bu tarz aşırı ve sapkın düşüncelere itibar edip etmediği konusunda net bilgimiz olmamakla birlikte, bu ilgiyi

kendi siyasi hırsı adına kullanmış olabileceği ihtimalini de gözardı etmememiz gerekmektedir.

Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki Türkmen nüfusunun önemli bir kısmının İran'a doğru hareket etmesinde ve Safevi Devleti'nin devlet planında temellerinin atılmasındaki rolü büyük önem taşımaktadır. Hem Şeyh Cüneyd'in hem de oğlu Haydar'ın Safevi tarikatına ilk kez dini bir karakterin yanında askeri ve siyasi bir karakter kazandırması önemli bir noktadır. Bunların mücadeleleri ve bulundukları coğrafyalardaki etkili oluşturdukları dini ve siyasi karizmalarından dolayı uzun soluklu olmuştur. Hatta Şah İsmail'in tarih sahnesine çıkışında Şeyh Cüneyd ile oğlu Haydar'ın siyasi ve askeri mücadeleleri inkar edilmez tarihi bir gerçekliktir. Cüneyd, Şeyh Safiyyüddin'den itibaren Erdebil Tekkesi'nin kullandığı Şeyh ünvanını bir tarafa bırakıp Sultan ünvanını kullanması Erdebil Tekkesi'nin ve Safeviyye Tarikatı'nın siyasallaştığının ifadesidir. Netice itibariyle Şeyh Cüneyd, ideallerini gerçekleştirme adına çok önemli mücadeleler verdiyse de tam anlamıyla başarılı olduğunu söyleyemeyiz. Yalnız Şii Safevi devlet sistematiğinin altyapısını oluşturmuştur diyebiliriz. Torunu Şah İsmail dedesinin ideallerini gerçekleştirmek suretiyle Safeviler Devleti'ni kurmuştur.

Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonra yaşı çok küçük olmasına rağmen, Uzun Hasan'ın kız kardeşi Hatice Begüm'(Bazı kaynaklarda Halime Begüm diye de geçmektedir) den olma Haydar, Erdebil Tekkesi'nin ve Safeviyye Tarikatı'nın başına geçmiştir. Haydar, dokuz yaşına kadar Diyarbakır'da kalmış ve bir hanedan mensubu olarak yetiştirilmişti. Haydar,Uzun Hasan'ın Karakoyunlu ve Timuroğullarının hakimiyetini tamamen ortadan kaldırmasından sonra yine Uzun Hasan tarafından merasimle Erdebil'deki şeyhlik makamına babasının varisi olarak 875/1470 yılında oturtuldu (Kütükoğlu, 1993: 2). Cüneyd'in Hoca Muhammed adında başka bir hanımından büyük bir oğlu daha vardı (Aşıkpaşazade, 191: 267). Büyük erkek çocuk dururken daha yeni doğmuş bir çocuğun tarikatın başına geçme salahiyetinin verilmesi önemlidir. Haydar isminin Şii karakterli olması, Şeyh Cüneyd'in de Şii düşünceye meylettiğinin bir göstergesidir. Küçük yaşta Haydar'ın başa geçme meselesinde de dayısı Uzun Hasan'ın insiyatif kullandığı, Haydar'ı ve Erdebil Tekkesi'ni kendi siyasi emelleri için kullanma planları kurduğundan dolayı bu müdahaleyi yaptığını söyleyebiliriz.

9 yaşına kadar Diyarbakır'da dayısı Uzun Hasan'ın himayesinde kalan Haydar, bu dönemde babası Şeyh Cüneyd'in halifesi olmak için Erdebil'e hareket etmişti. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Erdebil'de Haydar'ın babası Şeyh Cüneyd'in amcası Şeyh Cafer bulunmaktaydı. Haydar'ın Erdebil'e geçmesi ve bu bölgedeki gelişmelerden önce dönemin bölgesel siyasi yapısını etkileyecek önemli gelişmelerden kısaca bahsetmek gerekmektedir.

Eldeki bilgiler doğrultusunda dönemin siyasi ve askeri olayları şu şekilde gelişmişti. 1467 yılında yapılan Akkoyunlular ile Karakoyunlular savaşından Uzun Hasan galip ayrılmıştı. Cihan Şah ve iki oğlu bu savaşta ölmüş, geride savaşa katılmadığı için diğer oğlu Hasan Ali kurtulmuştu. Daha sonra Hasan Ali, Akkoyunlularla savaşmak üzere büyük bir ordu topladı ve Timuroğullarından Ebu Said'den de yardım istedi. Bunun üzerine o da kendi ordusunu hazırlayarak 1468'de Şeyh Cafer'in yanına Erdebil'e gitti. Sonrasında beraberce Sultani'ye giden ve oradaEbu Said ile görüşen Şeyh Cafer, ona yardım sözü de vermişti. Dolayısıyla CaferAkkoyunlulara karşı Karakoyunlu ve Timuroğullarını tarafını tutmuş oluyordu. Ancakbir süre sonra işler planlandığı gibi yürümedi. Şiddetli soğuklar, askerlerin ihtiyaçiçinde kalması, onları zor durumda bırakdı ve 1469 yılında yapılan savaşta Ebu

Saidöldü. Hasan Ali de Hemedan'da yakalanarak öldürüldü. Bu savaşla Uzun Hasan'ınönünde İran'ın tamamına sahip olmak için hiç bir engel kalmadı. 1469 yılında Tebriz'i alarak yeni devletinin başkenti yaptı (Ekinci, 1997: 80-81).

Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan 1470 yılında Erdebil'e girdi. Bu sırada Safevi Tekkesinin başında Şeyh Cafer vardı. Uzun Hasan, Şeyh Cafer'in Ebu Said ve Hasan Ali'ye yardım ettiğini biliyordu. Buna rağmen Uzun Hasan Şeyh Cafer'e esir muamelesi yapıp kötü davranmadı. Fakat onu Erdebil Tekkesi Şeyhliği görevinden aldı. Zaten Haydar'ın müridleri de onu şeyh olarak kabul etmiyorlardı. Beraberinde bulunan yeğeni Haydarı'da merasimle tarikat reisliği makamına oturttu (Hinz, 1948: 62). Uzun Hasan'ın Şeyh Cafer'e tavrı, Erdebil Tekkesinin oluşturduğu bölgesel nüfuzu karşısına almama tavrı olarak da düşünebiliriz. Şeyh Cafer'e daha sert bir muamele bu bölgede Uzun Hasan'a karşı olumsuz tavırların da doğmasına sebebiyet verebilirdi. Yeğeni Haydar'ın bu tarihten itibaren Erdebil Tekkesi'nin Şeyhi olması da Akkoyunlu devletinin siyaseten geniş bir coğrafyaya hükmetmesi neticesini doğurmuştur.

Uzun Hasan Erdebil'e Tekkenin başındaki Cafer'i şeyhlikten alarak yerine Haydar'ı oturttuktan sonra, büyük kızı Marta (Halime Begüm – Halime Begüm Aga) ile de evlendirdi. Bu kıza Alemşah Begüm lakabı verildi. Bu evlilikten Sultan Ali, Seyyid İbrahim ve Şahİsmail adlarında üç oğulları oldu (Ekinci, 1997: 82). Uzun Hasan'ın yeğeni Haydar'ı kızıyla evlendirmesini ikinci bir siyasi evlilik olarak da değerlendirebiliriz. Bilindiği üzere daha önce de Şeyh Cüneyd'i kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendirmiş ve Karakoyunlulara karşı Şeyh Cüneyd'in nüfuzundan istifade etmiştir.

Ayrıca Haydar'ın evlendiği Alemşah Begüm'ün annesi Daspina Hatun(Katerina), Trabzon Rum İmparatoru'nun kızıdır. 1458'de Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile evlenmiş ve Uzun Hasan'dan biri erkek, dört çocuğu olmuştur. Daspina Hatun hiçbir dönem İslamiyet'i kabullenmemiş ve Hristiyan olarak ölmüştür. Mezarı da Diyarbakır Aya Yorgi Klisesinin bahçesindedir(Ekinci, 1997: 75). Bu evliliği de aslında Osmanlı devletine karşı siyasi bir evlilik olarak düşünebiliriz. Osmanlı devletine karşı Şii eğilimli Erdebil Tekkesi kartını oynamak için Haydar'ın Alemşah Begüm'le evlenmesi ne kadar siyasi ise, Osmanlı Devleti ile çatışma halinde olan Venediklilerin kontrolünde olan Trabzon Rum İmparatorunun kızıyla yapılan evlilik de o kadar siyasidir diye düşünülebilir.

Şeyh Haydar, ilk yıllarında Anadolu'daki teşkilatı geliştirmek ve müridlerin sayısını artırmak ile meşgul oldu. Anadolu'lu müridlerinden kabiliyetli olanlarını hususi bir şekilde eğitimden geçirerek halife ünvanı ile memleketlerine gönderiyorlardı. Halifeler gittikleri yerlerde hem tarikatı yayıyorlar hem de şeyhleri için mal topluyorlardı. Bunlardan biri de Tekeli (Antalya bölgesinden) Hasan Halife idi ki büyük isyanlar çıkaran Şah Kulu denilen kimsenin babasıdır. Özetlemek gerekirse tarikatın başı Erdebil'de, gövdesi ise Anadolu'daydı (Sümer, 1976: 12).

Şeyh Haydar'a babasından şu üç miras kalmıştı: 1. Tarikatın ruhani liderliği 2. Gazi sufilerden oluşan ordu komutanlığı 3. Akkoyunlu yönetici ailesinin ona ve tekkeye gösterdiği itibar ve ihtimam (Öngören, 1993: 85). Haydar'a Erdebil'de iken çok sayıda mürit gelip katılmıştır. Bu müritler, çoğunlukla Karaman, Tekke, Hamid bölgelerinden, Suriye'nin Şam çevresinden, Gilan ve Talış, yani Hazar Denizi'nin güneybatı taraflarından geliyorlardı (Hınz, 1948: 63) Müritler Erdebil'e uğrayıp şeyhlerini ziyaret ediyorlardı. Hatta bu kadar zahmete katlanıp Erdebil'e giden müritlerine, Medine'ye gidip, Hz. Peygamber'in türbesini ziyaret etmelerini tavsiye edilince onlar da Sünnikomşularına: "Biz diriye varırız, ölüye değil" diye yanıt veriyorlardı (Aşıkpaşazade, 1914: 268).

Şeyh Haydar babasından daha hırslıydı. Siyasi emellerini gerçekleştirmek vebabasını öldürenlerden intikam almak üzere Şirvan Şah'a yönelik savaş hazırlıklarınabasladı. Bütün müridlerini silahlandırdı, tekkesini de bir silah deposuna dönüştürdü.Kendisi de tüfekçi olup her türlü silah yapabilmekteydi (Şapolyo, 1964: 353).

Şeyh Haydar kendisine tabi olanları silahlandırmanın yanısıra onlara bir de, onları diğer insanlardan ayırtedilebilecek üniformalar, kıyafetler hazırlatmıştır. Buna göre müridleri sırtlarına enteri dediğimiz elbiseyi giyinecekler ve başlarına da Tac-ı Haydari denilen bir başlık takacaklardı. Bu kavuk on iki dilimli olup, kızıl renkte olacaktı (Gölpınarlı, 1990: 789). Oniki dilim İsnaaşeriyye olan mezheblerinin görüşlerine uygun olarak Ehl-i Beytten olan oniki imamı ifade etmektedir. Herbir dilim, parmak kalınlığında olup üzerine birer imamın ismi işlenmiştir. Başlarına bu şekil bir kavuk veya taç giydiklerinden dolayı, bundan böyle Erdebil Ocağı mensuplarına Kızılbaş denmiştir. İlk etapta onları tanıtmak maksadıyla bu isim kullanılırken, daha sonra onları küçük düşürücü bir ifade olarak kullanılagelmiştir. Erdebil sufileri ise Kızılbaş kavramını herzaman övünerek, iftiharla kullanmışlardır. Devletlerini "Devlet-i Kızılbaş", hükümdarlarını "Padişah-ı Kızılbaş" şeklinde tabir etmişlerdir (Sümer 1976: 3). Tezimizin daha önceki bölümlerinde de bahsettiğimiz Kızılbaş kavramının Şeyh Haydarla ortaya çıkmadığını, daha önceki tarihlerde de hem Önasya da hem de Anadolu'da bilindiğini ve kullanıldığını ifade etmemiz gerekmektedir.

Bu kızıl tacın, Bayramiyye tarikatı mensuplarınca da kullanıldığı, hatta Hacı Bayram-ı Veli'nin hakkındaki dedikodular sebebiyle II. Murad'ın huzuruna çıkmak zorunda bırakıldığı ifade edilmiştir. Bu görüşme sonucunda Hacı Bayram-ı Veli'nin kızıl tacı, ak çuhaya çevirmiş, on iki dilimi de altı dilime indirmek zorunda kalmıştı. Ancak Hacı Bayram'ın, Haydar'ın bulmuş olduğu on iki dilimli kızıl tacı kullanmasının tarihsel verilere göre mümkün olmadığı çünkü Hacı Bayram'ın Haydar'ın doğumundan 30 yıl önce vefat ettiği ifade edilmiştir. Yine Hacı Bayram'ın şeyhi Somuncu Baba lakaplı Hamidüddin-i Aksarayi'nin giydiği on iki terkli (dilimli) kızıl tarikat tacının, beyaz çuhaya çevrilmesi ise onun kurduğu Bayramiyye tarikatının, Erdebil sufileriyle hiç bir alakasının olmadığını belirtmek için yaptığı söylenmektedir (Ekinci, 1997: 85-86)

Haydar, müridlerinin gittikçe artan sayısı karşısında daha fazla hareketsiz kalamazdı. Çünkü, adeta Hz. Peygamber'in de üstünde bağlanmış olan Anadolulu müridleri ondan büyük işler bekliyorlardı (Sümer, 1976: 13). Bu sebeble Haydar ilk seferini tıpkı babası Cüneyd gibi Çerkezler'e karşı yapmıştır (Hınz, 1948: 68). Zaferle sonuçlanan bu savaşta birçok ganimet elde etmiş ve bu ganimetleri Erdebil'de dağıtmıştır. 1484 yılının bahar aylarında Haydar, benzeri bir sefer daha yapmış, onu da başarıyla neticelendirmiştir (Ekinci, 1997: 88). Haydar'ın üçüncü seferi ŞirvanŞah'ınadır. Ferruh Yesar kalabalık ve iyi techiz edilmiş ordusuna rağmen bir kaleye kapandı ve Akkoyunlu Yakub Beğ'den yardım talebinde bulundu. O da bir ordu gönderdi. Haydar, müridlerine güvenerek, savaşmakta tereddüd etmedi. Ancak bir okla vurulup öldükten sonra Haydar'ın ordusu yenildi. Böylece babasının intikamını almak için giriştiği savaşta kendisi öldü (1488). Kafası kesilerek Tebriz'de teşhir edildi. Müridlerinden biri onu çalarak saklamış ve 1502 yılında Şahİsmail'e vermiştir. Haydar'ın müridleri onun cesedini Taberseran vilayetine gömdüler. Oğlu Şahİsmail'de, 1509 yılında babasının cesedinin bakiyesini Erdebil'e taşıtarak üzerine türbe yapmıştır (Hınz, 1948: 76).

Netice olarak Şeyh Haydar'ın Anadolu ağırlıklı ayaklanması Safeviyye Tarikatının siyasi ve askeri güç olarak, diğer bir ifade ile içe dönük dini bir tarikat iken

siyaseten kendini gösterme çabasının ikinci önemli adımı olarakta yorumlayabiliriz. Bölgesel olarak güçlü devletlerin özellikle de Akkoyunluların desteğini almalarına karşılık iki ayaklanmada başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Şeyh Cüneyd'in ve Şeyh Haydar'ın mücadeleleri daha sonra kurulacak Safevi Devleti'nin temellerinin oluşmasında oldukça etkili olmuştur.

3.4. Erdebil Tekkesi'nin Anadolu Siyasi ve Sosyal Yapısına Etkileri

Erdebil Tekkesinin oluşumundan itibaren ona tabi olanların yüzde doksanını Türkmenler oluşturmuştur. Anadolu, Suriye, Irak ve İran'daki Türkmen oymakları Tekke'nin mürid kaynaklarıydı. Burada Erdebil Tekkesindeki Şeyhlerin Türkçe konuşmalarının tesiri de vardır (Ekinci, 1997: 96).

Erdebil Tekkesi'nin başında bulunan şeyhler, Safiyyüddin döneminden itibaren tarikatın kendi adap ve erkanı çerçevesinde yetişip, halkın arasına katılıp irşad görevi dışında siyasi bir meyilleri yok iken, Hoca Ali'de kısmi olarak fakat Şeyh Cüneyt'den itibaren Erdebil Ocağının aleni bir şekilde zihinsel farklılık yaşadağını ifade edebiliriz. Bu doğrultuda Şeyh Cüneyd'in, Şeyh Haydar'ın açık bir şekilde siyasi faaliyetler yaptığını görmekteyiz.

İlk dönemlerde Tekke'nin Ehl-i Sünnet akidesi doğrultusunda faaliyet gösterdiğini, Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayi (ö.1412) ve onun yetiştirdiği Bayramiyye Tarikatı kurucusu Hacı Bayram-ı Veli sadece dini vecibelerle ilgilenmiş; siyasi hiçbir faaliyet içerisine girmemişlerdir. Hatta ilk önceleri Şah İsmail'in babasıŞeyh Haydar'ın icad ettiği on iki dilimli kırmızı tacı giyerlerken, Erdebil sufilerine karşı duyulan hoşnutsuzluk nedeniyle bu tacı altı dilimli ak çuhaya çevirmeleri; Şeyh Zahid-i Gilani'den sonra Safeviyye ve Bayramiyye diye silsilenin devam etmesine karşın bu davranış biçiminin, iki tarikatın siyasi yönden farklılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir(Cebecioğlu, 1994: 124).

Erdebil Tekkesi ve Safeviyye tarikatı, zaman içerisinde gerek siyasi gerekse sosyal ortamın müsait olması sebebiyle Safevi devleti haline dönüşmüştür. Bu devlet sisteminin gelişmesinde üç ayrı devir görülmektedir (Mirjaferi, 1979: 159).

1. Dini devre
2. Dini – Siyasi devre
3. Siyasi – Milli devre

Erdebil tekkesine, sonradan da Safevilere olan meylin sebeblerinden biri Osmanlıların yönetim şeklidir. Türkmenlerin devlet yönetim kademelerine gelememesi karşısında, kendi kıymetlerini bilen bir merci aradıkları ve karşılarında Erdebil Tekkesini buldukları söylenmiştir (Ekinci, 1997: 96) Yine Osmanlı eyaletlerinde bazı vali ve idarecilerin adil olmayan tutum ve davranışları da, Türkmenlerin devletten soğuyarak Erdebil tekkesine yaklaşmalarına sebeb olmuştur. Çünkü bu tekke fakirlerin ve zayıfların koruyucusu, zulüm ve baskıya uğrayanların sığınağı haline gelmiştir (Dalkesen, 1999: 1)

Başka bir sebep de medrese eğitiminden uzak kalmalarıdır. İslamiyeti kitabi değil de daha sathi bir şekilde anlayan bu insanların uzun zaman Şamani inanış ve yasayışlarını İslamiyette uzlaştırmak suretiyle korudukları (Fığlalı, 1994: 87) hatta Anadolu Türklerinde Şamanizm kalıntılarının hiç de azımsanmayacak boyutta olduğu ifade edilmiştir (İnan, 1998: 476). Bir de İslam dininin olmazsa olmazlarından olan namaz ve oruç gibi ibadetlere karsı ihmalkarlıkları (Fığlalı, 1994: 121), onları Sünniler nazarında kafir ve dinsizlikle suçlanmasına sebeb olmuştur (Ekinci, 1997: 99). Safevilerin fikri telkinatları kendilerine birçok taraftar kazandırmışve eskiden

Anadolu'da var olup Sünnilikten biraz uzak duran diğer gruplara, bilhassa Bektaşilere tesir etmiştir. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde İslamiyet'in Sünni görüşü benimsenmiş ve devletin açtığı müesseselerde tedris ve talim edilmiştir. Oysa daha XII. Yüzyıldan itibaren Anadolu'da yasayan Sünni Müslümanlık anlayışını benimsemeyen hatırı sayılır bir Türk Zümresi vardır. Çok sonraları XV. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kızılbaş, Alevi, Rafızi gibi benzer isimlerle anılacak olan bu kitle Sünni Türkler gibi kendi din anlayışını talim ve tedrise imkan bulamamıştı. Daha sonra içinde bulundukları elverişsiz durum XVI. yüzyılda bir takım sosyal rahatsızlıklara sebebiyet verecek ve onları siyasi istismara kolayca vasıta edecek durumlar yaratılacaktır (Ocak, 1981: 68). İşte bu ve benzeri sebebler, Türkmenlerin Erdebil Ocağı'na yaklaşmalarını sağlamıştır. Safeviler de bunu kendi lehlerinde kullanmışlardır. Öncelikle Anadolu'ya gelen Safevi propagandacılarının (halife) Safevilerin temel insan gücünü oluşturan Türkmen kitlelerinin İran'a göçünü sağladıkları gibi, aynı zamanda Safevilerin baş düşmanı olan Osmanlı Devletini içten çökertmek üzere bir takım isyana sebep olmuşlardır (Savaş, 1999: 184). Bunu yaparken Hz. Ali'nin soyundan geldiklerini iddia ediyorlardı. Çünkü Şii ve Kızılbaşçevrelerde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan mensubiyetin son derece önemli bir yeri olduğunu biliyorlardı (Dalkıran, 2002: 61).

Bu arada Erdebil Tekkesinin Anadolu'ya gönderdikleri halifelerin etkisinden de bahsetmeliyiz. Bütün tarikatlarda olduğu gibi Safeviyye tarikatında da halifelik müessesi vardı (Ekinci, 1997: 105) Bu halifeler irşad vazifesiyle uğrasmışve halkı, tıpkı Somuncu Baba namıyla bilinen Hamididdin-i Aksarayi gibi ehl-i Sünnet akidesine göre bilgilendirmişlerdi. Ancak bilindiği üzre Cüneyd'den itibaren Erdebil Ocağı mahiyetini değiştirmiş ve halifelik müessesesi mahiyet değiştirerek siyasi bir kurum gibi çalışmıştır. Anadolu'ya gelen bu halifelerin görevleri (Savaş, 2002: 131-132). Şii itikadı ile ilgili kitapları halk arasında yayarak ehl-i sünnet itikadına aykırı batıl itikadların yayılmasına sebep olmak, daha önce vurgulandığı üzere Anadolu'dan İran'a bir çok oymağın göç etmesini sağlamak (Sümer, 1976: 4-5). Nezir ve sadaka namıyla toplanan paraların gizli bir şekilde İran'a ulaştırmak, Erdebile gidip bir müddet orada kalarak tarikatın usul ve adabını öğrendikten sonra gittikleri memleketlerde ayinler yapmak, son olarak da kendi tarafdarlarının yoğun olduğu yerlerde isyan çıkarmak. Şah Kulu (Şeytan Kulu), Nur Halife, Pir Sultan Abdal olayı, İbn-i Hanus ve Şah Veli (Celal) isyanları bu ayaklanmalardan bazılarıdır (Ekinci, 1997: 104) Osmanlılar da Şii Safevi tariklerinin baslattığı Anadolu'ya yayılma politikasının şuurlu bir şekilde üzerine gitmişlerdir (Kara, 1997: 48.).

Anadolu'daki siyasi ve sosyal gelişmeler, Anadolu ve Suriye'deki birçok Türkmen oymağı Erdebil Ocağına ve sonuçta Safeviler'e karşı muhabbet besleme neticesi doğurmuştur. Bu muhabbet, oymakları Erdebil telkinlerine, Erdebil düşünce yapısının aşılanmasına ve benimsenmesine hazır hale getirmiştir. Safeviler de bu durumdan yararlanmış, fırsat buldukça yapabilecekleri her türlü faaliyette bulunmuşlardır. Bu arada birçok haris insan gelip geçmiştir ki saf, hassas, bağrı yanık, fakat heycanlı, dinamik ve atılgan Şia mensuplarını, siyasi emellerine erişebilmek yolunda bir vasıta olarak kullanmak istemişlerdir (Topaloğlu, 1993: 249-251).

Şii düşüncesinin siyasallaşma boyutuyla ilgili olarak, İran coğrafyası Safevilerin eline düşünce bütün ülkede resmi mezhep Caferi mezhebi olmuştu. Safeviler, İran'da kendilerini Caferi mezhebinin mürevvici gösterdikleri halde, Anadolu Alevilerine, kendilerini bir sahip-Zuhur, hatta İmam tanıtıyorlardı. Anadoluyu'da nüfuzları altına alabilmek için gönderdikleri halifeler, Erdebil şehrini adeta Mekke'ye ve Kabe'ye muadil gösteriyorlardı. Siyaset alabildiğine dini inançları istismara başlamıştı. Hem inançları yüzünden, hem gördükleri baskı ve zulüm dolayısıyla bütün Aleviler, Erdebil

Ocağına bağlanmışlardı. Erdebil ziyaretini Hacc töreni sayacak kadar ileri gidiyorlardı (Gölpınarlı, 1969: 149).

Yine Anadolu ve Suriyedeki Alevilerin ve Batıni zümrelerin Erdebil Ocağına hem fikren, hem de maddeten meyletmeleri, oraya nezir ve sadakalarını göndermeleri, Anadolu'da büyük ölçüde homojen olan düşünce yapısını sarstığı gibi, halkın ve yörenin ekonomik dengesinin bozulmasına da sebep olmuşlardır. Bozulan fikri denge, bir daha eski haline dönmemiş, bir çok isyanın çıkmasına neden olmuş, devletin de bu kesime karşı ister istemez oldukça sert davranması sonucunu doğurmuştur.

Dönemle ilgili bölgeyi değerlendirme konusunda Ethem Ruhi Fığlalı şu değerlendirmeyi yapmaktadır. Daha onbeşinci yüzyılın ilk yarısından itibaren Erdebil Tekkesinin Şii propagandası ve arkasından 1501'de Şiiliği İran'ın resmi mezhebi ilan eden Şah İsmail'in "Hatayi" mahlaslı ve son derece akıcı, çekici ve saf Türkçe ile söylemiş nefesleri, şiirleri, yalnız Alevi-Bektaşi zümrelerine etki etmekle kalmamış, aynı zamanda onun Anadolu'ya gönderdiği adamlarının Türkmenleri ve köylüleri etkileme konusunda en güçlü ve etkili olmuş ve bunun neticesinde Anadolu patlamaya hazır bir mayın tarlasına dönüşmüştür (Fığlalı, 1994: 206-207).

3.4.1. İnançlar Meselesi

Türkmen (Kızılbaş)lerin inançlarını anlatırken iki önemli meseleye dikkat edilmelidir.

1. Erdebil Tekkesi mensuplarınca kendilerini yazılı veya sözlü olarak nasıl ifade ettikleri meselesi.

2. Safevi düşmanlarının ya da onlara karşı menfi hisler besleyenlerin bir takım isnatları. Anadolu'daki Türkmenlerin inançlarını aksettiren yazılı eserlerin yokluğu, işi daha da güçlestirmektedir. Tarihsel ve sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak kitabi olmaktan çok sözlü geleneğe dayalı (Yaman, 2007: 15) çoğu göçebe olan Türkmenlerin inançlarını ifade eden eserler hemen hemen yok gibidir. Zaten Anadolu'daki bu zümreler inanç yönünden de bir bütünlük arz etmezler. Mesela İran'daki toplumu meydana getiren esas halk yapısı ile Anadolu'daki Safevi devri Türkmenler farklı özelliklere sahiptirler. Bütün zorluklara rağmen özellikle Anadolu'daki zikredilen bu grubun inanç özelliklerini söyle sıralayabiliriz

Allah İnancı: Alevi-Bektaşi-Kızılbaş, hangi isimle anılırsa anılsın, hepsindeAllah'ın varlığı, birliği, kısaca Tevhid konusunda sağlam bir inanç olmaklabirlikte (Fığlalı, 1994: ,279), çok az bir kısmında hulul (tenasuh) inancı söz konusudur. Onlara göre Allah hululedebilir. Şeyh Cüneyd ve oğlu Haydar'ı anlatırken onlara Allah ve Allah'ın oğlu dediklerindenbahsetmistik. Şüphesiz bu anlayışın hulul(tenasuh) inanç anlayışıyla ile bağlantılı olduğunu ifade etmeliyiz.

Peygamber İnancı: Hz. Peygamber (a.s.)'i Peygamber olarak kabul ederler. Ancak bazı durumlarda Hz. Ali'nin üstünlüğü hissedilir. Zaten Allah, Muhammed ve Ali üçü birdir. Alevi ve Bektaşi inançlarında her seyin temelini, merkezini Ali'nin teskil ettiğini ve Ali'nin görünüste kul, gerçekte ise Tanrı olduğunu yazmaktadır (Gölpınarlı, 1992: 128). Tanrı, Muhammed ve Ali Suretinde görülmüştür. Fakat bütün hikayelerde Ali daima üstündür. Hatta Miraç bile Peygamber'in Ali sırrına ermesidir (Gölpınarlı, 1990: 705).

Şahİsmail'in:

"Çıkarup yeryüzünden göge ol dem

Aparup getiren Rahman Ali'dir" beyti bunu göstermektedir (Ekinci, 1997: 181-82).

Hilafet: Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifeliğin Hz. Ali'ye geçtiğine inanılır. Halifelik ve imamlık hakkının Hz. Ali'de olduğu halde, bu hakkın diğer üç halife tarafından gasb edildiği yolundaki Şii inanışın tesiri ile Anadoludaki Kızılbaş halkın da böyle bir geleneği sürdürdükleri anlaşılmaktadır (Savaş, 2002: 54). Hz. Peygamber'in halife sözcüğünü kullanmadığı ancak kendisinden sonra vasi ve vekil olarak birçok defa Hz. Ali'nin gösterildiğini ve Müslümanların dini inanç ve vecibeler yönünden de ona bağlanması gerektiğine inanılmıştır (Ulusoy,1980: 153-154).

Sahabeler hakkında nazil olan ayetlerin ise Allah Kelamı olmayıp sonradan uydurularak Kur'an içerisine sokuşturulduğunu iddia ederler (Ekinci, 1997: 182). Hatırlanacağı üzere, Tevarih-i al-i Osman'da Şeyh Cüneyd'in, Abdüllatif Makdisi ile tartısmaları verilmişve burada Cüneyd'in: "Bu ayetler nazil olduğu vakit sen orada mıydın?" diyerek bu düsüncelerini izhar etmiştir (Aşıkpaşazade, 1914: 265). Yalnız şunuda belirtmek gerekir ki, Kızılbaş dediğimiz inanç grubu müntesiplerinin tamamı bu inanca sahip anlayışı genellemecilik olur ki, bu inançta olmayan çokça Kızılbaş Alevi vardır.

İmamlar: Kızılbaşlar'da oniki imam inancı, imamiyye mezhebiyle paralellik arzeder. Bu imamlar her bakımdan çok faziletli kimselerdir (Mutlu, 1995: 64). Ma'sumdurlar, yani büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır veya yaptıklarından dolayı günah islemiş sayılmazlar (Sezgin, 1996: 169). Özellikle Safeviler devrinde, İmamlar için söylenen bu faziletlerin abartılarak onlara ilahi sıfatlar verildiği ifade edilmiştir (Şerati 1990: 57). Şahİsmail'in,

Ol Ali'dir ey Hatayi bi hata
Dünya ve ukbada cavid olan

Şiiri bunu anlatmaktadır (Ekinci, 1997: 182).

İbadetler: Türkiye'deki Alevi zümrelerin herhalde üzerinde birleşemedikleri hususların başında namaz, oruç, hac gibi ibadetler gelmektedir. Oysa Hz. Ali'nin, İmam Cafer'in beş vakit namazdan hiçbir şeyden fariğ olmadığı bilinmektedir Oruçları ise Muharrem ayında, ilk on veya oniki gün oruç tutarlar. Hz. Hüseyin Kerbela'da susuz kaldığı için su içilmez, içilse bile cam bardakla değil içini göstermeyen bir kap kullanırlar (Fığlalı, 1994: 286). Bununla birlikte ibadetlerini eksiksiz yerine getirenler de olmuştur. Kaygusuz Abdal'ın "Salatnamesi" beş vakit namazın ehemmiyetini anlatmaktadır. Hele Nutki Şiirinde namaz, hac ve oruca yer vermektedir (Özcan, 2002: 49-59).

Otuz iki Salat ile
Hac u Savm u zekat ile
Nice yüz bin kerrat ile
Biz bende-i Bektaşiyiz

İmanın esasları olarak bilinen melekler, kitaplar, peygamberler, hesap günü konularında ehl-i sünnetle aynı kanaatleri paylaşırlar. Ancak kaza ve kader konusunda Mu'tezile'nin tesirinde kalmiş Şii-imamiyye'nin "adalet" görüşünü benimsemişlerdir (Fığlalı, 1994: 284).

Ayrıca şu konunun üzerinde durmak gerekir ki, Erdebil tekkesinin Anadolu'daki müridleri ile İran'daki esas halk kütlesi farklı inançlara sahiptir. Aslında ilk başlarda Safevi devletini kuran Türk oymakları ile Anadolu Kızılbaşları ortak inanca sahiptiler. Ancak zamanla, kitabi eğitimden istifade eden halk kitlesinden etkilenerek onların görüşlerini benimsemişlerdir (Ekinci, 1997: 184). İşin enteresan tarafı Şiiliğin İran'a hakim olmasını sağlayan insanların Türk olmasıdır. Türkler, İran'da yeni bir devlet kurularak Şiiliğin İran milliyetçiliğini canlandırmada bu kadar etkin olabileceğini düşünmemişlerdir (Saray, 1990: 526).

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen zümrelere yönelik Safevi propagandasının yürütülmesinde Safevi propagandacılarının halifeler- kişisel yetenekleri ve amaca uygun olarak yetiştirilmelerinin yanı sıra sözü edilen Türkmen zümrelerin de içerisinde bulundukları Osmanlı siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel ortamından rahatsız oldukları bir gerçektir. Dolayısıyla Safevi propagandasına elverişli bu ortamın ve propagandayı başarıya ulaştıran zeminin bu yönlerden de irdelenmesi yerinde olacaktır. Safevi propagandacılarının; en büyük desteği, kendilerini Safevi Tarikatı'nın güçlenmesi ve Safevi Devleti'nin kurulmasına adayan göçebe ya da yarı göçebe Türkmenlerden aldığı bilinmektedir. Safevi propagandasına muhatap olan bölgelerle, Anadolu'dan İran'a göçen bölgelerin, genellikle birbirleriyle aynı, yani Orta ve Güney Anadolu bölgeleri olduğu görülebilir (Savaş, 1999: 184).

Safevilerin, Osmanlı Devleti sınırları içinde ve dışında yaşayan bu Türkmen topluluklarını cezp etmesinin bazı sebepleri olmalıdır. Bu sebeplerden birisi ve belki de en önemlisi gittikçe merkezi yapıya bürünen imparatorluğun, yerleşik hayata uyum konusunda direnen Türkmenleri, hayat tarzlarını değiştirmeye zorlaması ve tamamen merkezi yönetimin kontrolü altına almak istemesidir. Osmanlı Devleti bunu da, göçebe halinde yaşayan Kızılbaş Türkmen aşiretlerini tahrire tabi tutup, muntazam vergiler ödemeye mecbur bırakarak yapmaya çalıştığını görüyoruz (İnalcık, 1988: 320).

Özgürlüklerinin kısıtlanacağını anlayan Türkmenlerin Osmanlı Devleti'nin otoritesine ve düzenine muhalefetlerini çeşitli isyanlarla göstermişlerdir. Osmanlı yönetiminin göçebeleri vergilendirmekte izlediği yol, kırsal yaşamın değil yönetimin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik düzenli ve sürekli bir uygulamaydı. Bu uygulama ise göçebe hayatı yaşayan Türkmenleri yerleşik statüye geçmeye zorluyordu. Osmanlı mali düzenlemeleri sürekli hareket halinde olan göçebe veya yarı göçebe yaşayan insanların Osmanlı merkezi yönetimine karşı muhalefet potansiyelini geliştirmesi kaçınılmaz olmuştur (Lindner, 2000: 88-119).

Safeviyye tarikatına mensup şeyhler, hem kendi coğrafyalarında hem de Anadolu'da ki Türkmenler üzerinde, kendilerine kutsiyet atfetme politkasını izleyerek sempatizan kazanma konusunda başarılı oldukları gibi, onları İran'da Şii bir devlet kurma konusunda da güvenlerini kazanıp inandırmayı başarmışlardır.

XVI. Yüzyılın başında Osmanlı Devleti, kurulduğu XIII. asrın başından gaza ile uğraşan bir uç beyliği olmaktan çıkmış, çoğunluğu Selçukluların dağılmasından sonra Anadolu'da kurulan Türk Beyliklerinin aleyhine ilerleyerek Batıda Hıristiyan dünyasının ve Doğuda da İslam dünyasının en büyük gücü haline gelmişti (Cahen, 2000: 333-342). Osmanlılar, gaza ve sınır bölgesi kavramlarını sadece gayr-ı müslim topraklarını fethetmek için değil, aynı zamanda İslam dünyası sınırları dahilinde büyümek için de kullandılar. Anadolu Türkmen beyliklerini tehdit, sulh veya gerektiğinde harp yolu ile ilhak ettikleri zaman, önceki beylere genellikle Balkanlarda zengin Tımarlar verdikleri hakkında bilgi verebiliriz (İnalcık, 1988: 298).

Safeviler'in, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen hanedanlıkları, Anadolu'daki "Türkmen" aşiretlerini doğrudan doğruya kendi mirasçıları olarak düşünmekte ve onlar üzerinden siyasetlerini yürütmek istemektedirler. Buna karşın Osmanlı Devleti ile de çatışmanın kaçınılmaz olduğunu bilmektedirler. Bu durum karşısında, Akkoyunlu ve Osmanlı Devleti'nin Sünni resmi ideolojiye yönelmesine karşın, bu aşiretlerin yakınındaki Erdebil'den yönetilen Şii unsurların yoğunlukla bulunduğu Safevi propagandası, uygun bir ortam bulabiliyordu. Şeyhleri gibi düşünen Erdebil bağlıları, dervişleri, sufileri ve Kızılbaş aşiretleri, manevi plan çerçevesinde Safevi askeri sınıfını meydana getirmek üzere eğitiliyor oldukları bilinmektedir (Efendiyev,1997: 32).

Osmanlı, büyüyen gelişen imparatorluğun düzenini sağlamak, merkezi otoriteyi güçlendirmek için kendi siyasi yapısına yeni düzenlemeler getirirken, iktidarı altındaki topraklardaki insanların sosyal, ekonomik ve dini hayatlarını kendi merkezi yapısının bir parçası haline getirmeye çaba sarfediyordu ve bu yönde hukuki önlemler alıyordu. Özellikle Fatih döneminde hazırlanan kanunnameler merkezi otoriteyi güçlendirmeye yönelik önemli bir adımdır. Hatta Osmanlı devletinde ki veraset anlayışı bu dönemde değişiklik arzetmiş ve devletin toprakları sadece padişaha aittir ibaresi getirilmiştir. Bu merkezileşme, On altıncı asrın başlarında bu yeni yapılanmanın sonuçlarından olumsuz yönde etkilenen eski toprak sahibi aileler, dirliklerini yitirmiş eski askerler, özellikle de göçebe topluluklar gibi Anadolu'daki gayrimemnun grupları, Osmanlı egemenliğine karşı isyana bir noktada davetiye çıkartıyordu.

Ayrıca Anadolu'nun doğusundaki ve batısındaki birbirinden farklı iklim ve geçim şartları doğudaki konar göçer Türkmen nüfusun merkezi otoriteyle bağlarını zayıflatıyor onları iktidara karşı kışkırtıyordu (Akdağ, 1999: 115-116). Osmanlı Devleti, konar-göçer Türkmen tebaasını denetim altına alabilmek için ekonomik yaptırımların dışında sosyal bir uygulama olarak tehcir politikasını da kullanmıştır. Sürgünler hızlı nüfus artışıyla artan göçebe-yerleşik mücadelesinde her zaman göçebeler karşısındaki yerleşik halkın, köylülerin tarafını tutan devletin tutumu ile daha da artmıştır. Osmanlı, sürgünleri Bizans ve İran imparatorluklarında olduğu gibi hem otoritesine karşı koyan isyancı toplulukları etkisiz hale getirmek, hem de devlet için önemli olan bir bölgeyi kolonileştirmek amacıyla yapldığı ifade edilmektedir (Barkan, 1949: 544).

Bu dönemde yaşanılan sürgünlerin Osmanlı sınırlarında yaşayan nüfuz sahibi yapıların daha da büyümesine engel olmak ve çıkabilecek bir toplu isyanın çıkmasına engel olma yönünde atılan bir adım olarak da değerlendirebiliriz. Uygulanan vergi sistemi, devletin izlediği sürgün politikaları, yerleşik hayata zorunlu geçiş baskıları ve bunların yarattığı sosyal-ekonomik gerginlikler Safevilerin dini ve siyasi propagandalarına malzeme oluşturduğu, her yönden uygun bir zemin hazırladığı görülmektedir. Türkmen göçer nüfus içinde bu durumdan rahatsız gruplar hayli çoğunluktaydı ve bu Türkmenler gruplar halinde Safevi bölgesine çeşitli amaçları bahane ederek geçtikleri söylenebilir.

Osmanlı resmi vekayiname ve arşiv belgelerindeki kendine özgü terimiyle "Rafizilik", "ilhad" problemini yalnızca siyasi sebeplere indirgeyerek, yani Osmanlı-Safevi mücadelesi şekliyle kabul etmek mümkün olmayacağı gibi, olayı yalnızca itikadi boyutta düşünmek de indirgemeci bir yaklaşım olur kanaatindeyiz. Bütün bunlarla birlikte vakıaya sosyo-ekonomik faktörlerin de yön verdiği gözden kaçırılmamalıdır. Konar göçer ve yarı göçebe halk kesimi içinde yer alan büyük bir çoğunluğun, kendisini vergiye bağlayıp yerleşik hayata geçirmeye zorlayan Osmanlı merkezi yönetimine karşı, yaşadığı sosyo-ekonomik buhran, nihayet Safevi propagandacıları tarafından istismar edilerek bir tepki hareketini ortaya çıkaracak zaman ve zeminin oluşturulması sağlanmıştır denilebilir.

Osmanlı Devletinin ideolojisini belirleyen en önemli özelliklerden birisi de İslam inancının yüceltilmesi ve ve yayılmasıdır. Osmanlı Devleti XV. asırdan sonra, kendisinden çok önce sistematize edilerek kurumlaşmış Ehl-i Sünnet ideolojsini kendisine siyaset idelolojisi olarak kabul etmiş, bu resmi ideolojiye ters düşen idelojileri, devlet için bir tehlike oluşturduğu zamanlarda "rafizilik" olarak tavsif ve mahkum etmiştir (Ocak, 1990: 29).

İslam'ın Orta Asya Türk topluluklarına İran Sufi mektepleri aracılığıyla, özellikle de Horasan Melametiliği'ne mensup İranlı ve Türk sufiler kanalıyla ulaştığı bilinmektedir. Özellikle XIII. yüzyılın başlarında Moğol isitilası arifesinde ve bu istila

esnasında Anadolu'ya vuku bulan göçlerle, Maveraünnehir, Harezm, Horasan ve Azerbaycan bölgesinden değişik nitelikli dini-tasavvufi cereyanlar ve temsilcileri geldiler. Onlara Mısır, Suriye ve Irak üzerinden gelenler de katıldı. Her birisi farklı sosyal ve kültürel çevrelerden çıkan şeyhler, dervişler ve bunların yakınları, popüler ve yüksek seviyede olmak üzere iki büyük çevre içinde mütalaa edilebilirler. Bunlardan Konya, Kayseri, Tokat, Sivas ve Amasya gibi zamanın önemli kültür merkezlerine yerleşen okumuş kesim, daha ziyade karmaşık sufi doktrinler etrafında odaklanmış bulunan Muhyiddin Arabi (ö.1241), Şehabeddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdi (ö.1232), ve Necmeddin Kübra (ö.1221) gibi büyük mutasavvıfların müntesiplerinden oluşuyordu. Selçuklular'ın Anadolu'ya Türkmen göçünü yönlendirme siyasetinin bir sonucu olarak Anadolu coğrafyasının genelde bu sosyal değişimi içinde Farslıların önemli bir etkili vardır (Köprülü, 1993: 201-203). Selçukluların bütün mirasına sahip olan Osmanlılar, İslamiyet'in Anadolu'ya girdiği XI. Yüzyıldan itibaren Fars kültürünün hakim olduğu çevrelerle olan tarihi bağlar, dini-kültürel etkileşimler ve ekonomik düzeydeki ilişkiler Safeviler'in Anadolu'da yürütmüş olduğu dini ve onu besleyen siyasi amaçlarına ulaşmada uygun bir ortam sağlamıştır (Babinger-Köprülü, 1996: 17).

Kurucusu Şah İsmail'in altıncı kuşaktan dedesi olan Şeyh Safiyyüddin Ebu'l-Feth İshak'ın (ö.1334) adına nispetle "Safevi"ler diye adlandırılan hanedanın, öncelikle İran'ın sayasi birliğini din yoluyla sağlamayı amaçladığını tespit etmek, arkasında siyasi saiklerin bulunduğu Osmanlı-Safevi gerginliğinin dini gerekçelere dayandırmak istenmesinin nedenlerini görmek açısından önemlidir (Kütükoğlu, 1993: 1).

Anadolu dağlık bölgelerinde yüksek yaylalarda, özellikle uç bölgelerinde yaşayan yarı göçebe Türkmenlerden, yerleşik hayatın, Müslüman yaşam ve ibadetinin Sünni biçimleri beklenemezdi. Bununla beraber halk İslam'ı gibi, batini ve kitabi olmak üzere iki ana eğilimde gelişmiş olan tekke İslam.'ının ortaya koyduğu kendine mahsus zihniyet ve hayat tarzı, imparatorluğun hemen bütün Müslüman tebaasını en üst tabakasından en alt tabakasına kadar kucaklayan bir dünya görüşü oluşturmuştur. mistik mahiyeti sebebiyle bütünüyle siyasileşme sürecinden uzakta kendi tabii gelişimini sürdüren Osmanlı tekke İslam'ı, ana çizgileri itibariyle genel olarak İslam tarihinde tekke İslamı'nın takdim ettiği kısmen Nakşibendilik gibi merkezi yönetimle sıkı ilişkiler içinde görünmesine rağmen Osmanlı tekke İslam'ı, hiçbir zaman bir Safevilik tarzında siyasi bir ideoloji haline dönüşmemiştir (Ocak, 1999: 112-114). Ancak Osmanlı merkezi yönetimi, aynı zamanda hazinenin gerçek gelir kaynağı olan köylülerle ekili toprakları göçerlere karşı korumak için sert önlemlere başvurduğundan, göçerler bu merkezi yönetime ve onun katı Sünni politikalarına şiddetle karşı çıkmakta idiler. Türkmenler kendi toplum ve kültür biçimlerini temsil eden babalara, tarikat şeyhlerine bağnazca bağlıydılar ve bu topluluklar içinde, kent ve sarayın kozmopolit kültür ve edebiyatından çok farklı bir Türk halk kültürü, Orta Asya Türk geleneklerinden gelen bir akım egemendi (İnalcık, 2003: 195).

Osmanlıİmparatorluğu'nda devletin bir organı olan medreselerde tedris edilen İslami eğitim, daha çok XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ağırlığını hissettirmeğe başlamıştır. İran, Maveraünnehir, Suriye ve Kuzey Afrika XIV. yüzyılın başından XV. yüzyılın içerisinde ilim ve kültür yönünden Anadolu'dan üstün olmasına karşın XV. yüzyılın son yarısından itibaren bu üstünlük Anadolu coğrafyasına geçmiş, böylece İstanbul, Bursa gibi şehirler adeta bir ilim ve kültür, fikir ve düşünce şehri olmuştur (Uzunçarşılı, 1987: 521-522).

XI. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında yayılmaya başlayan klasik medrese geleneğinin hemen hemen bütün vasıflarını kendinde toplayan Osmanlı medreseleri,

çoktandır fıkıh hakimiyetinde bir İslam anlayışına teslim olmuş bulunan bir İslam yorumunun kurumları olarak, sıkı bir Ehl-i Sünnet gelenekçiliği içinde şerhçilik ve haşiyecilik yolu oluşturdular. Osmanlı merkezi yönetimi, çeşitli siyasi ve idari amaçlarının gerçekleşmesinde ve fiillerini meşrulaştırmada bundan geniş ölçüde yararlandı. Bunun dışında, medrese bu kuralcı veya fıkha dayalıİslam yorumuyla halk İslamı'nın Sünni kesimini de önemli ölçüde etkili altına aldı ve şekillendirdi. Bu bakımdan medrese İslam'ının hem siyasileşmiş devlet İslam.'ının ve hem de Sünni halk İslam'ının oluşmasında önemli katkıları olduğunu burada belirtmek gerekir. Osmanlı tarihi boyunca medrese çevrelerinin tasavvuf çevrelerilyle zaman zaman çeşitli ilişkiler geliştirmiş olmasına rağmen, tasavvufa soğuk baktığı bilinmektedir. Nitekim sufi çevreler sık sık ulema kesimini "ulema-i rüsum" terimiyle nitelemekten geri durmamışlardır. Osmanlı tarihinde medrese İslamı'nı temsil eden bu ulema-i rüsum (veya ulema-i zahir) ile, kendilerine "ulema-ı batın" diyen sufi çevrelerin çatışmasına her zaman için tesadüf etmek mümkündür (Ocak, 1999: 112). Konar göçer ve yarı göçebe kesimdeki sosyo-ekonomik ve dini-kültürel rahatsızlıklar, Safevi propagandasına elverişli bir ortam yaratmıştır. Anadolu Türkmen topluluklarının Safevi propagandasına açık hale gelmesinin arkasında, Selçukluların sonunu hazırlayan sosyal-dini muhtevalı Babai hareketinden, Şeyh Bedreddin hareketine, II. Bayezid zamanındaki Teke yöresinde çıkan Şah Kulu isyanına ve onu izleyen 1512 deki Nur Ali Halife isyanlarına kadar pek çok dini ve ideolojik halk hareketleri, devleti kuran esas tabakanın kendisine yabancılaşmış merkezi yönetimine karşı duyduğu nefret duyguları yatmaktadır (Sümer, 1976: 72).

XIII. yüzyılda İran ve Horasan bölgelerinde ortaya çıkan Hurufilik 1402 Ankara bozgununun ortaya çıkardığı toplumsal ve politik kargaşa ortamından yararlanarak halkçı Bayrami tarikatının kurulmasının ardından Osmanlıİmparatorluğu'na sıçraması; içeride bir kısım aşırı batini hareketlerinin çoğalması da Safevi propagandasının gelişmesinde çok etkili olmuştur.

3.4.2. Safevi Propagandasının Sonuçları

Şeyh Cüneyt'ten itibaren, Erdebil'deki tarikatın siyasi maksatlar gütmeye başlaması, bölgedeki o dönemin siyasi ve sosyo-ekonomik şartları, göçebe aşiretler için tarikat merkezi Erdebil'i, bir ümit ve toplanma merkezi haline getirmiştir. Yoğun propaganda faaliyetleri sonucu Tekke çevresine doğru hicret eden Orta, Güney ve Doğu Anadolu'daki aşiret mensuplarından kabiliyetli olanların özel olarak yetiştirilip "halife" olarak tekrar geldikleri memleketlerine gönderildikleri ve özellikle bu halifelerin propagandalarının göçebe ve kayıtsız nüfus üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. XVI. Yüzyıl boyunca süren bu propagandalar daha sonraki asırlada da etkilini göstermiş ve Celali isyanları diye bilinen başkaldırı hareketlerine de bu propagandaların ortam hazırladığı belirtilir. Safevi propagandaları, en etkili tesirlerini mezhebi ayrılıkların meydana gelmesinde göstererek kitabi olmayan fakat samimi Türkmen halkın yaşadığı dini uygulamayı farklılaştırdığı gibi, sosyal yaşamı da derinden etkilemiştir (Savaş, 2002: 132-133). Safevi Tarikatı, varlıklarını ortaya koymalarından itibaren hem inanç değerleri boyutunda hem de siyasi ve politik bir iletişim ile Anadolu'da ki Türkmenlerin dini-siyasi bağlarını farklı siyasi ve dini argümanlar kullanarak zayıf düşürmüşlerdir diyebiliriz.

1402 Ankara Savaşıyla Yıldırım Bayezid'i yenilgiye uğratan Timur, kurulduğu günden itibaren Erdebil tekkesini ziyarete devam eden ve buraya sevgi duyan beraberindeki çoğu Tekelü ve Karamanlu yaklaşık otuzbin Türkmen'i Erdebil Şeyhi

Hoca Ali'ye hediye etmiş o da onları Sufiyan-ı Rum mahallesine yerleştirmiştir (Hınz, 1948: 67). Bu nedenle Türkmenler sayesinde ilk defa Erdebil ile Rum (Anadolu). Türkmenleri arasında bağ kurulmuş ve Anadolu topraklarında X. Yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan Anadolu kültürünü besleyen ana kaynaklardan biri, Orta Asya kültürü Erdebil'e aktarılmaya başlanmıştır (Kütükoğlu, 1993: 2).

Safevi Devleti'nin temelini, 1494'de Türkmen kabilelerinin dini ve dünyevi önderliğini kişiliğinde toplayan oymak liderlerinin oluşturduğu yüksek bir sosyal sınıfı teşkil eden askeri gücün attığını ve bunu yaparken de Safevi dini-tasavvufi öğelerle birleşerek başarabildiğini görebilmekteyiz. Nitekim, Devleti kuran Kızılbaş kitle Anadolu'dan gelen Rumlu, Şamlu, Dulkadirli, Ustacalu, Tekelü Türk-Türkmen unsurlar olduğu halde çoğunluk yerli unsur ise İranlı olduğu pek çok defa ifade edilmektedir (Efendiyev, 1997: 29-42).

Bununla beraber yörede önemli unsur İran halklarıydı ve bu halklar, Kızılbaş ihtilalinin Tebriz'de bir devlet kurup, onu yerleştirmeğe çalıştığı mücadele döneminde, aynen Osmanlı Devleti, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Timuroğullarının egemenliğindeki halkların Sünni ve/veya Şii yorumlarının yaşandığı ve güçlü geleneklerinden birisine mensuptular. Bunun bir yansıması olarak Anadolu'nun doğu sınırlarında çoğalmaya başlayan bir Kızılbaş-Türkmen egemenliğine boyun eğmeleri kuşkusuz kendileri için bir sorun olduğu gözükmektedir. Erdebil Tekkesi Şeyhleri, Cüneyd'den itibaren kendilerini peygamber soyuna bağlamak suretiyle Anadolu'daki Türkmen unsuru da yanına alarak asıl hakimiyetini Anadolu'da kurmak istemiştir. Bunun için de önündeki tüm şartları lehine çevireceği her türlü yola başvurmuş, Anadolu'daki Türkmenler üzerindeki siyasi ve mezhebi girişimler, onun maksadına yönelik faaliyetlerin başında gelmiştir. Şah İsmail'in ataları zamanından beri Safevi tarikatının bütün halifeleri (daileri) Anadolu'da Türkmenler arasında bulunuyordu ki, bu da büyük bir Safevi İmparatorluğu kurmak arzusunu gerçekleştirmede en önemli faktördü (Uzunçarşılı, 1987: 227).

Safevi dailerinin kullandığı diğer bir propaganda konusu da Anadolu'nun kırsal kesiminde yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türkmen nüfusunun içten içe saygı duyduğu Hz. Ali ve evladının masumiyeti, kısaca Ali kültü idi. Bu inanış çok elverişli bir zemin oluşturduğundan Ahi, Gazi ve Abdal çevrelerini saran ve Ali'nin en üstün Feta oluşu dolayısıyla güçlenen bu dindarca bağlılık ilk Safevilerin siyasi propagandalarına bilinçli bir şekilde girmiş oldu (Melikof, 2006: 57).

Gölpınarlı, Şah İsmail Safevi'nin Bisati mahlasıyla Menakıbü'l-Esrar Behcetü'l-Ahbar(eseri burda kısaca tanıt) adıyla bir eser yazdığını ve Safevilerin Anadolu kızılbaş Türkmenlerinin gönlünü kazanmak ve kendi saflarına çekmek için propagandacı dervişlerin yaptıkları çalışmaların yanı sıra Alevi adap ve erkanının kaydedildiği bu eserle bu propagandaları desteklediğini dile getirir (Gölpınarlı, 1990: 789).

İmparatorluk haline gelen Osmanlı Devlet'nin XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sıkı merkeziyetçi yönetimin bir gereği olarak yerleşik hayata geçmeye zorlanan, ama buna bütün güçleriyle direnç gösterdikleri için baskıya maruz kalan göçebe ve yarı göçebe Türkmen aşiretlerin, Safevi hanedanının yaptığı kurtarıcı, mehdici propagandadan etkilenmeye hazır oldukları anlaşılmaktadır. Hoca Ali'den başlayarak Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail bu ortamdan yararlanarak Ali Kültü ve buna bağlı olarak Oniki İmam kültü gibi bir dizi dini-siyasi semboller kullanarak onları Osmanlı Devletine karşı kışkırtmayı başarmışlardır diyebiliriz.

Ehl-i Beyt sevgisine dayanan Şii bir devlet kuran Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd ve babasıŞeyh Haydar'a imtisalen, Halifeler göndermek suretiyle Anadolu'nun

Şiiliğe mütemayil batıni halkı arasında giriştiği propaganda faaliyetleri, gayesine ulaşmış görünmektedir. Nitekim, on iki dilimli kızıl-taç veya külah (Tac-ı Hayderi) nin kabulünden beri Erdebil Sufilerine tarafdar olan Anadolulu Kızılbaşlar, Hatai mahlası ile Şiirler yazan Şah İsmail'i bir kurtarıcı olarak kabul etmişlerdir.

Şeyh Safiyyüddin, kendisini irşad şeceresiyle bağlı olduğu tasavvufi-felsefi görüşlerden yararlanmıştır. Onun Ahilik, Mevleviye, Küberviye gibi kitlesel akımlara da büyük bir ilgiyle yaklaştığı bilinmektedir. Böylece o, bu akımların bir çok taraftarlarını Safeviyye tarikatında birleştirebilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Safeviyye'nin kurucusu ve önderi Şeyh Safiyyuddin, eğer belirli bir tarikata bağlı ve sınırlı kalsaydı, Şiilik ve Sünniliğin çeşitli gruplarını ve böylece de tasavvufi ve arifane akımlara bağlı olanları Daru'l-irşad etrafında bileştiremezdi. Safvetü's-Safa'daki hikayelerden anlaşılıyor ki, Şeyh Safi'nin müritlerinin çoğu Şafii ve Hanefilerden olsa da, onların içerisinde bir çok Şia (İsna-aşeri ve İsmaili) ve de Mevlevi, Kübrevi, Ahi mensupları bulunuyordu. Bunun dışında Safeviyye tarikatı içerisinde bir miktar da Budist ve Hıristiyan da yer almıştır. Safvetü's-Safa'ya göre, bir çok Budist, Hıristiyan ve değişik mezhep sahiplerinin Safeviyye tarikatına bağlılığı, tasavvufi ve felsefi meseleleri çözümlerken Şeyh Safi'nin yer yer Hz. Muhammed'e dayandığı gibi, Hz. İsa'ya dayanması onun serbest düşünceye ne kadar önem verdiğini, din ve mezheplere ne kadar olumlu yaklaştığını açıkça ortaya koymaktadır (Abbaslı, 1976: 301).

Erdebil tekkesi ve Safevilerin telkinatları, kendilerine birçok taraftar kazandırdığı gibi eskiden Anadolu'da var olup Sünnilikten biraz uzak duran diğer gruplara bilhassa Bektaşilere tesir etmiştir. Şiiliğe ait olan bir takım düşünceler onlar tarafından da benimsenmiştir. Ama bütün bunlara rağmen göçebe ve köylü Türkmenler ve hatta bir kısım şehirlinin hararetle bağlı bulunduğu Bektaşiliğin açık bir Şiilik inancına taraftar olduğu ve bu inancı yaydığı hiçbir zaman ileri sürülemez. Hatta Hacı Bektaş ananesine çok bağlı olan Yeniçeriler, Şah İsmail'i pir tanıyan Alevi şairlerden farklı olarak, İran seferine dini bir savaş nazarıyla bakıyor, Yavuz Selim ve Kanuni'nin "Kızılbaşlara" karşı seferlerini tebcil ediyorlardı (Turan, 1980: 264-65).

Safeviler, Anadolu'da propaganda yaparken kendilerinin Hz. Ali'nin soyundan, yani seyyid olduklarını özellikle vurguluyorlardı. Bu durum, kendileri de Hz.Ali'nin soyundan olan Anadolu'daki diğer insanları da ister istemez etkilemiştir. Osmanlı Devleti'nin Sünni anlayışı, Safevilerin ise Şiiliği savunup siyasi mücadelenin bir sonucu olark savaşa tutuşmaları Anadoludaki Erdebil müridlerinin İrandaki ocak ile irtibatlarını kesmişti. Çaldıran Savaşı'ndan ve Osmanlıların Anadolu'daki Safevi taraftarlarını takibe başlamasından sonra buradaki Alevilik bir bakıma kabuğuna çekildi ve içe dönük bir toplum şeklini aldılar. Bu iki durum Erdebil müridlerinin dini bakımdan daha da zayıflamalarına yol açtı. Zamanla Anadolu Alevileri arasında eskiden de var olan gerçek Alevilikle ve İslamiyetle alakası olmayan fikirlerin üzerine yeni fikirler ortaya çıktı. Batıniliğin de tesiriyle daha da aşırı bazı inançlar yeşerdi ve toplumun bir kısmı tarafından benimsendi. Bu aşırı inançlardan dolayı da bazı Sünni inanca sahip kitleler onları tekfir ettiler. Netice de iki taraf arasında hiç de hakketmedikleri halde derin ve katı mesafeler meydana geldi ve bu mesafeler gittikçe daralması gerekirken, tarihsel süreç içerisindeki çift taraflı izlenilen metodoloji bu mesafeleri daha da derinleştirmiştir.

4. ANADOLU ALEVİLİĞİ, SAFİYYÜDDİN ERDEBİLİ VE TASAVVUF

4.1. İslam Tasavvufu'nun Doğuşu ve Türk Dünyasını Etkileyen Tasavvufi Akımlar

Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinde tasavvufun etkisi, ele alınması gereken önemli bir olgudur. Tasavvufun ve onun kurumsal karşılığı olarak karşımıza çıkan tarikatların Türklerin İslamı kabüllenmelerindeki etkisi büyük önem taşımaktadır. Tasavvufi ve sufi akımların etkilerinden önce tasavvuf kavramının etimolojik tahlilini yapmamız bizim işimizi daha da kolaylaştıracağı düşüncesindeyiz.

4.1.1.Tasavvuf Kelimesinin Etimolojik Tahlili

"Tasavvuf" kelimesine bakıldığında onun "sufi" kelimesi ile aynı kökten geldiği görülür. Sufi kelimesinin nereden geldiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunların bazıları şunlardır; "Ashab-ı Suffe","Saff-ı Evvel", "Safevi", "Sophia" ve "Suf". İleri sürülen bu kelimeler "sufi" kelimesine benzer görünmekle beraber, bazılarının mana bakımından da yakınlıkları vardır. Bu konuda Kelabazi şunları aktarmaktadır: "Sufi kelimesi ile ilgili yapılan izahların hepsinde; dünyadan boşanmak, nefsi ondan uzaklaştırmak, memleketi terk etmek,... nefsi hazlardan alı koymak, yapılan muamelelerde ihlaslı olmak, sırrı saf hale getirmek, kalbin açılışını sağlamak ve fazilet yarışında önde gitmek manaları mevcuttur" (Kelabazi, 1992: 57). Bunların içerisinde Ashab-ı Suffa'ya baktığımızda onun sufi kelimesine şekli ile değil mana bakımından da yakınlığı açıkça göze çarpmaktadır: Bilindiği üzere Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde devesinin çöktüğü yere bir Mescit inşa ettirmişti. Mescit-i Nebevi olarak bilinen bu yapının güney duvarı boyunca "Suffa" denilen gölgelik bulunmaktaydı. Burası fakir, kimsesiz ve barınacak yeri olmayan Müslümanlar için yapılmıştı. Burada kalanlara da "Ashab-ı Suffa" denilirdi. Ashab-ı Suffayı kimsesiz muhacirler, bekarlar, yeni Müslüman olup Medine'ye göç eden sahabeler oluşturmaktaydı. Onların yeme içmesinden evlenmesine kadar bütün ihtiyaçlarıyla bizzat Hz. Peygamber ilgilenirdi. Ensarlardan zengin Müslümanları yardım etmeye teşvik ederdi. Bunun yanında Suffa'da kalmiş sahabelerden bazıları çalışır, bazıları ibadet eder ve bazıları da ilim öğrenir, eğitim işlerinde Peygambere yardımcı olurlardı (Sarıçam 2004: 135). Burada "Suffa" kelimesi sufi kelimesi ile sarf kaideleri ile uygunluğu olmamakla beraber, kelimenin benzerliği ve Suffa'daki durumun sufilerin yaptıkları ile yakından ilişkili olabileceğini düşünmek mümkündür. Yani sufiler de tekke ve zaviyelerde oturup, bütün zamanlarını ilim öğrenmek, ibadet etmekle geçirdikleri bilinmektedir (Eraydın, 2004: 51).

Bazı rivayetlere göre camide namaz sırasında Allah'ın huzurunda ilk sırada (saff-ı evvelde) bulundukları için mutasavvıflara "sufi" adı verilmiştir (Hicviri, 1982: 111). Bazı alimler tarafından tasavvuf kelimesinin "safevi" (saf ve temiz)den türediği ve sufinin de "dünyevi kirlerden temizlenen kişi" anlamında olduğu, "safevi" kelimesinin telaffuz etme zorluğundan dolayı "vav" ile "fa" harflerinin yerleri değiştirildiği ve böylece "sufi" haline getirildiği ileri sürülmüştür (Suhreverdi, 1990: 76). "Sufi" kelimesinin Yunan dilinde "hikmet" anlamına gelen "Sophia" kelimesinden gelebileceği de ileri sürülmüştür. Bazı ilim adamları bu ihtimale yer verirken, bir çok alim tarafından bu görüş reddedilmiştir (Selvi, 1997: 16-17). Sufinin, yün manasına gelen "suf" kelimesinden geldiği konusunda birçok İslam alimi birleşmiştir. Suhreverdi, Hz. Peygamberin yün elbise giydiğini, yünlü elbiseyi sevdiğini, zahitlerin de bunu benimsediğini ve onlara "yün elbise giyen" anlamında "sufi" denildiğini rivayet ederek,

bu görüşün daha kuvvetli olduğunu bizzat nakletmektedir (Suhreverdi, 1982: 72-74). Bunun yanında Nöldeke gibi bazı Batılı araştırmacılar tarafından sufilerin yünlü elbise giyme adetini Hıristiyan münzevilerinden öğrendikleri ileri sürülmüştür (Nicholson, 1978: 3).

Bunun yanında Kur'an, güzel ahlakın ve tasavvufun temeli durumunda olan tevbe, züht, sabır, şükür, muhabbetullah, hayşiyetullah gibi her Müslümanda olması gereken sıfatları bildirmiş, zikir, tesbih, tevekkül, teslimiyet, tefekkür, murakebe ve ihlas gibi amelleri teşvik etmiştir. Sufiler Kur'an'ın sunduğu bu sıfat ve amelleri kazanmaya ve yaşamaya gayret etmişlerdir (Selvi, 1997: 28-29).

İslam Tasavvufunun ikinci kaynağı hadisler, yani Hz. Peygamberin sözleri ve yaşama şeklidir. Sufilerce en önemli olaylardan biri Hz. Peygamberin miraca yükselmesi olmuştur. Bu olay tasavvuf ehli için Allah'ın huzuruna manevi yükselisin ilk örneği sayilmiştir (Schimmel, 2001: 42). Ayrıca, sufiler her zaman yaşattıkları manevi zinciri Hz. Peygamber'e kadar götürmeyi kendileri için adet hale getirmişlerdir (Hicviri, 1982: 153-181).

Tasavvufun dış kaynaklı olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu görüşü savunanlar, sufilerin hal ve sözlerinden bazılarından hareket ederek yabancı tesirlerle karşılaştırma yapmışlar ve kendilerine göre benzerlikler bulmuşlardır. Tespit edilen bu benzerlikler şu noktalarda kendini göstermiştir: Bunların başında Batılı müsteşriklerin İslam tasavvufunun Hıristiyanlıktan etkilenerek ortaya çıktığı iddiası yer almaktadır. Buna göre ilk zahit-sufiler züht ve takva eğilimlerini Hıristiyan rahiplerinden öğrenmişlerdir. Bunun yanında "sufi"adının türetildiği "yün elbise", Hıristiyan geleneğinden geçmiştir (Nicholson, 1978: 8).

İkinci bir iddiaya göre İslam tasavvufu Yeni Eflatunculuktan etkilenmiştir. Buna göre Müslümanlar, Yunanca'dan tercüme edilmiş kitaplardan etkilenmişler ve tasavvuf da bundan payını almıştır. Batılıların örnek gösterdikleri Mısırlı Zu'n-Nun bu süreçte önemli rol oynamış, tesir altında kaldığı Yeni Eflatunculuğu İslam dünyasına taşımıştır (Nicholson, 1978: 8).

Müslümanlar, İslam dünyasının genişlemesi sonucunda eskiden Budizm'in etkili olduğu halklarla temas kurmuşlardır. Üstelik önceleri Budizm'in egemen olduğu Horasan ve Mavereünnehr zamanla sufiliğin merkezleri haline gelmiştir. Bunu göz önüne alan bazı Batılı araştırmacılar tasavvufun Budizm'den etkilenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Sufilikteki vahdet-i vücut şekliyle fenafil, Budizm'deki Nirvana ile karşılaştırılmış ve benzer yönleri olduğu söylenmiştir. Ayrıca, İbrahim b. Ethem gibi büyük sufilerin hayatlarından örnekler vererek bunları kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna göre İbrahim b. Ethem'ın hayat tarzı Buda'nın hayat tarzına benzetilmektedir. (Nicholson 1978: 8). Bunun yanında büyük mutasavvıflardan sayılan Bayezid-i Bistami'nin öğretmeninin Sindi adında biri olduğu ve onun Hind kökenli biri olabileceği söylenmiştir (Baldak, 2002: 57).

Bunların dışında İslam tasavvufunun Yahudilikten, Gnostizim'den ve Orta Asya Şamanizm'den de etkilendiği ileri sürülmüştür. Yağmur yağdırmak için yapılan Sufi raksın Şamanizm'den geldiği bildirilmiştir. Bunun yanında güzelliğe duyulan saygı Orta Asya Türkler'in de İslam'a geçmeden önce de görülmüştür. Ayrıca, Sufiler'ın "uçanlar" ile ilgili efsaneleri eskiden Türkler arasında da yaygın olduğu ifade edilmiştir (Baldak, 2002: 57).

Yukarıdaki bakış açıları açıkça şunu göstermiştir ki; bütün din, inanç ve kültürlerde mistik anlayışlar görülmüştür. Mistik anlayış, insanların inandıkları herhangi bir dinin ayrılmaz bir olgusu olduğu belirlenmiştir. İnaç duygusunun varolduğu bütün toplumlarda bu kavramın varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan

bakıldığında, bir inanç sistemindeki mistik gelişmenin diğer bir mistik hareketlerden kaynaklandığını veya etkilendiğini söylemek çok da doğru olmayabilir. Şurası muhakkak ki, bir dindeki mistik gelişme diğer mistik hareketlerle benzer yönleri olabilir, zamanla karşılıklı etkileşimler de gözlenebilir. Bu durum mistik anlayışların aynı anlamı taşıdıklarını ifade etmez. Çünkü, benzer yanlarıyla birlikte farklılıkların olduğu da muhakkaktır. Sonuç olarak İslam tasavvufunun Kur'an-ı Kerim'e ve hadislere dayandığını söyleyebiliriz. Ancak, tarihi süreç içerisinde diğer inanç sistemlerindeki mistik anlayışlarla da karşılıklı etkileşim yaşadığını söyleyebiliriz.

İslam tasavvufunun ortaya çıkışı ve gelişim tarihi de önem taşımaktadır. İslam Tasavvufu ilk asırlardan itibaren ortaya çıkan züht hareketiyle kök salmaya başlamıştır. Bu dönemde züht yolunu tutanlar, dünya ve dünya nimetlerinden yüz çevirmeyi, dini hususlara titizlikle ve harfiyen uyumaya çalışıyorlardı. Zahitlerin amacı Allah'ın rızasını kazanmak, onun azabından kurtulmaktı. Özellikle Allah korkusu, cehennem korkusu, ölüm korkusu ve günah korkusu ilk zahitleri derinden etkilemişti (Nicholson, 1978: 3). Diğer bir yandan onların züht hayatına çekilmelerine İslam dünyasında gelişen değişiklikler ve kargaşalar neden olmaktaydı. Dördüncü halife olan Hz. Ali'nin 661 senesinde öldürülmesinden sonra iktidarı ele geçiren Emeviler bir asra yakın, halife Ömer b. Abdulaziz (717-72İ) hariç, Müslümanları İslam'ın idealinden uzak yönetmişler, bundan dolayı her zaman zahitlerce, dünyevi değerlere aşırı bağlanmak ve Allah'a karşı saygısız davranışlarıyla suçlanmışlardır. Bu da ilk zahitlerin iktidarın ve toplumun günah işlemekte olduğu duygularını güçlendirmiş ve onlardan uzak, inzivaya çekilerek yaşama arzularını azaltmıştır (Schimmel, 2001: 44).

Sufilik zaman içinde gelişim göstermiş ve olgunlaşma sürecine girmiştir. Bu süreç içerisinde kendi kavram ve ilkelerini de üretmiştir. IV / X. asır, yaklaşık iki yüzyıl boyunca oluşturulmuş sufi geleneğinin sistematik hale getirildiği dönemdir. Bu dönemde ilk tarikatlar belirmeye ve sufi terminoloji oluşmaya başlamış; kerametin doğası, ayin biçimleri, tarikat kuralları gibi ilkeler üzerinde tartışmalar yapılmıştır (Knyse, 1999: 6).

Tasavvufun gelişimi belli aşamaların kat edilmesiyle olmuştur. Zaman içerisinde her düşünce akımı bu süreçleri doğal olarak yaşamıştır. Ancak bütün fikir hareketlerinin gelişip büyümesi veya bu imkanı bulamadan ortadan kaybolması, uygun tarihi ve sosyal şartların oluşup oluşmaması ile yakından alakalıdır. Gelişim her düşünce akımının doğasında vardır. Ancak uygun tarihi ve sosyal şartlar oluşmadan hiçbir fikir veya akımın gelişme olanağı bulması mümkün değildir. Dolayısıyla tasavvufun kurumsallaşmasının VII. / XIII. yüzyılda tamamlanmasının bu çağda İslam dünyasının içinde bulunduğu tarihi, sosyal, kültürel, psikolojik şartlarla da ilgisi olması gerekmektedir. Zira tasavvuf sadece dini bir olgu değildir. Aynı zamanda içtimai bir hadisedir. Şartların tasavvufun kurumsallaşma sürecindeki etkilini vurgulamak, içtimai bir hadise oluşunun doğal sonucudur. Tabii ki tasavvufun gelişmesinde birinci derecede etken olan hususlar, bu akımın temel amaçları olarak gözüken Allah'a yakın olma, dini pratikleri derin bir kavrayışla yaşama ve Allah'ın rızasını kazanma gibi hedeflere insanlar tarafından gösterilen ilgidir. Ancak uygun koşullar da tasavvufi düşüncenin toplum tarafından benimsenmesinin çok hızlı bir şekilde olmasına, doğal olarak tasavufi kurumların oluşması ve yaygınlaşmasına imkan sağlamıştır. Bu sebeple, tasavvufun kurumsallaşması açısından etkili olan koşullar ve etkenler hakkında bilgi vermek, hem o çağı hem de o çağdaki mutasavvıfları anlamak açısından faydalı olacaktır.

4.1.2. Şeyh Safiyüddin Erdebil ve Tasavvuf

Safvetü's-safa'nın I. babının 6. faslı Safiyyüddin-i Erdebili'nin, Şeyh Zahid'e varmasını anlatmaktadır. İbn-i Bezzaz, bu fasılda Safiyyüddin-i Erdebili'nin mürşidini arayısının dört sene boyunca devam ettiğini belirtmektedir (Bezzaz, 1358: 110). Ancak burada bir problem vardır. Zira, daha önceden açıklandığı üzere Emir Abdullah, Şeyh Zahid-i Gilani'nin hem zahiri özelliklerini hem de bulunduğu yeri tarif etmiştir. Her sey apaçık ortadayken, Şeyh Safiyyüddin, bu dört sene zarfında neyi araştırıyordu? Üstelik o dönemde, Erdebil'den Gilan'a gitmenin ve o bölgeleri dolaşmanın da çok kolay olduğu söylenmektedir (Bezzaz, 1358: 118). Daha sonra Şeyh Zahid, Safiyyüddin'e kendini niçin bu kadar geç gösterdiğine dair şunları söylemektedir. " *Eğer seni derbeder olmadan, bir şekilde maksadına vardırsaydım, senin nefsin, aradığın başka yerdedir diye vesveseye kapılırdı. Seni öyle dolaştırdım ki aradığının, başka yerde olmadığını anladın*" (Bezzaz, 1358: 1254, açıklamalar). Bazıları bu açıklamanın, Şeyh Safi'nin neden dört yıl beklediğini izah etmediği görüşündedirler (Bezzaz, 1358: 109). İbn-i Bezzaz, Şeyh Zahid-i Gilani'nin müridlerine: "Erdebil'de baştan ayağa keçeye bürünmüş bir genç bizim hasretimizle yanıp tutuşuyor. Şayet buraya gelirse, onun işi bir günde çözülür" dediğini kaydeder (Bezzaz, 1358: 110).

Safvetü's-safa'ya göre Safiyyüddin-i Erdebili, bu dört sene boyunca, kendini ibadete ve riyazata vermişti (Bezzaz, 1358: 110). Hikayelerden birinde, Safiyyüddin'in, Gilan'a gitmeye karar vermesinden, Zahid-i Gilani'nin müridi olan bir akrabasının etkili olduğu yazılıdır (Bezzaz, 1358: 110).

Nihayet zorlu yolculuktan sonra Hilyekoran köyüne, Şeyh Zahid'in zaviyesine varır. O sıralar Ramazan ayının son günleridir. İbn-i Bezzaz, Şeyh Zahid'in Ramazanda halvete çekildiğini ve adeti üzere bayram gününe kadar hiç kimseyi huzuruna kabul etmediği ve hiçbir şey hakkında soru sormadığını, ancak bayram olduğunda tüm vaktini taliblere ayırdığını yazar. Safiyyüddin-i Erdebili zaviyeye girdiğinde namaza durur. O an Şeyh Zahid, hadimi çağırarak ateşi yakmasını söyler. Halbuki zaviye sıcak, tavanı alçak ve postla örtülmüştür. Yakılan ateşle, zaviye çok sıcak olmuşve bu sıcaklık namaz kılan Safiyyüddin'i etkilemiştir. İbn-i Bezzaz, Şeyh Zahid'in amacının, bu yakılan ateşile Safiyyüddin- i Erdebili'nin çektiği sıkıntının son bulması olduğunu yazar (Bezzaz, 1358: 113-114).

Sonra Şeyh Zahid hadim'e onu halvete götürmesini ister. Halvette iken Safiyyüddin, Şeyh Zahid'in elini ayağını öper ve aradığı ve istediği insanı görür. Tevbe eder ve zikir telkinini alır. Bir müddet sonra Şeyh Zahid, talibleri çağırarak onu tanıtır, kendi elbisesini, Şeyh Safiyyüddin'e giydirir ve hadimine onu özel halvet yerine götürmesini söyler. İbn-i Bezzaz'ın Safiyyüddin, Ramazan bitene kadar orada kalır. Daha önce belirtildiği üzere bayram oluncaya kadar kimseyle görüşmeyen Şeyh Zahid, ona, kendi halini ve rüyalarını anlatmasına izin verir. Yine İbn-i Bezzaz'a göre Şeyh Zahid, onun bütün müşkilatını halleder (Bezzaz, 1358: 115).

Şeyh Zahid-i Gilani, Emir Abdullah'ın Safiyyüddin'i kendisine gönderdiğini bilmektedir. Hatta onun zahiri görüntüsünü de söyleyince, Safiyyüddin içinden, "madem ki her ikisi aynı mertebededirler. Niye beni Şeyh Zahid'e havale etti?" diye düsünür. Bunu hisseden Şeyh Zahid de: "Erdebili, ne düşünürsün? Emir Abdullah, yolu söyler, ancak yol gösteren (rehber) değildir. Eğer Emir Abdullah, bu irşad mertebesinde olsaydı ve seni geri çevirseydi, sana zulmetmiş olurdu. Yine eğer, o böyle bir mertebede ve mevkide olsaydı, ben seni kabul etmez, geri gönderirdim. Herkes, bu kuvvet ve mertebeye sahip değildir" şeklinde ifade buyuracaktır (Bezzaz, 1358: 116-117).

Safvetü's-safa'nın I. babının, 7. faslı Şeyh Zahid'in, Safiyyüddin-i Erdebili'yi nasıl bir tasavvufi terbiyeden geçirdiğine ve Erdebili ile ilgili menkıbelere hasredilmiştir. İbn-i Bezzaz'a göre Şeyh Zahid, tüm vaktini Erdebili'nin olgunlaşması için harcamaktadır. Erdebili ise, mücahede ve zahmetli riyazatına ara vermeksizin devam etmektedir. Şeyh Zahid, onu bu zahmetten yavaşyavaşuzaklaştırarak yedi günde bir yapılan iftarı üç güne indirmişti. Geceleri daima ihya eden Safiyyüddin, bazen bir ağaç dalına çıkıp, gözlerinden uyku akana kadar etrafa bakıyor, büyük lezzet alıyordu. Gündüz ise korudan odun topluyor, zaviyenin mutfak ve halvet yerine götürüyordu (Bezzaz, 1358: 120-121).

Safvetü's-safa'ya göre, Erdebili, Şeyh Zahid için ziraatle, imaretle veya neye ihtiyaç duyuluyorsa, onu yapıyordu. Hiç konuşmuyor, gündüz oruç tutuyor; geceleri de ihya ediyordu. Bu eğitim sırasında Şeyh Zahid, Erdebili'nin yemesinden içmesine kadar dikkat ediyordu. Sonunda onun orucunu üç günden bir güne indirdi. Şeyh Zahid, yaklasık 4-5 hatta 6 ay hiçbir hayvansal et ve yağ boğazından geçmeyen Safiyyüddin'in, yavaşyavaşhayvansal gıdalarla beslenmesini uygun gördü. İbn-i Bezzaz, Şeyh Zahid'in, bu tavrını "Şeyhler, hikmet sahibidir. Saliklerine baktıkları zaman, ona riyazat ve mücahede etmelerini söylerler. Şayet onun tersine şeyhler, yemelerini söylerseler, bu saliklerin olgunlaşması içindir" diyerek değerlendirmektedir (Bezzaz, 1358: 122-125).

Safvetü's-Safa'nın I. babının 9. faslı, Erdebili'nin silsilesine ayrilmiştir. Safiyyüddin- i Erdebili, tevbe, hırka ve terbiyesini İbrahim Zahid-i Gilani'den alarak onun tarikat silsilesini devam ettirmiştir. Buna göre onun tarikat silsilesi şu şekilde Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır (Bezzaz, 1358: 180-183).

1. Hz. Muhammed Mustafa (a.s.)
2. Ali b. Ebi Talib (ö. 29/661)(Silsilenin Hz. Ali vasıtasıyla, Hz. Muhammed'e dayandırılması, Safeviyye tarikatının alevi bir tarikat olduğunu gösterir.)
3. Hasan el-Basri (ö. 110/728)
4. Habib el-Acemi
5. Davud Tai (ö. 165/782 [?])
6. Ebu Mahfuz Ma'ruf el-Kerhi (ö. 253/867)
7. Seriyy b. el-Müğallis es-Sakati (ö. 253/867)
8. Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Bağdadi (ö. 297/910)
9. Mümsad ed-Dineveri (ö. 299/912)

Buraya kadar olan silsile, silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan bir çok tarikatte aynıdır. Mesela, Sühreverdiyye, Bayramiyye, Mevleviyye ve Kadiriyye'de bu şekildedir.

10. Ahmed Esved Dineveri (ö. 340/951)
11. Muhammed el-Bekri (ö. 380/951)
12. Kadı Vecihüddin Ömer el-Bekri (ö. 487/1094)
13. Ebu'n-Necib es-Sühreverdi (ö. 598/1201)
14. Kutbüddin Ebubekr b. el-Ebheri (ö. 622/1225)
15. Rüknüddin es-Sücasi
16. Sehabüddin Mahmud Tebrizi (ö. 702/1302)
17. Seyyid Cemaleddin Tebrizi
18. İbrahim Zahid-i Gilani (ö. 708/1301)
19. Safiyyüddin-i Erdebili (ö. 735/1334)

Safvetü's-safa'ya göre bu şecere birkaç şubeye ayrılmaktadır. Hırkaya, tevbe ve terbiyeye, bir de sohbete göre. Aynı şekilde Ebu Necib Sühreverdi, amcası Kadı Vecihüddin Ömer Bekri'den, hırka ve terbiyeye göre, sohbet yönünden İmam Muhammed Gazzali, o da sırasıyla Ebubekr en-Nessar, Ebu Ali el-Farmedi, Ebu'l-

Kasım Gürgani, Said b. Selam Ebu Osman el-Mağribi, Ebu Amr Züccaci, Cüneyd-i Bağdadi'den almıştır (Bezzaz, 1358: 182).

Aynı şekilde Muhammed Bekri'yi terbiye ve sohbet açısından Ahmed Esved Dineveri'den, tevbe ve hırka yönünden Ahi Ferec Zeryani ve sırasıyla Ebu'l-Abbas Nihavendi, Ebu Abdullah Hafif, Ebu Muhammed Ruveym, Ebu'l-Kasım Cüneyd-i Bağdadi ve oradan da daha önce belirtilen silsile ile Hz. Peygamber'e ulaşır (Bezzaz, 1358: 182-183).

İbn-i Bezzaz'ın kaydına göre Merağa şehrinden bir topluluk, Şeyh Zahid'i davet etmek üzere gelmişlerdi. Amaçları Şeyh Zahid'in, oradaki halkı irşad etmesini sağlamaktı. Şeyh Zahid de oraya gitmesi için Safiyyüddin-i Erdebili'ye işaret etmis, ancak o da: "Ben yetim bir köylü çocuğuyum. Ben nerde, halkı terbiye etmek nerde? Benim yolum ve maksadım, Şeyhin eşiğinde olmaktır" demişti. Bunun üzerine Şeyh Zahid de: "Safi, Hak Teala seni, halka bahsetti ve O'nun buyruğu da senin oraya gitmendir" diyerek onu Merağa'ya göndermeye ikna etmiştir (Bezzaz, 1358: 161-162).

Erdebili, Merağa'ya giderken Pernik, Serav, Germrud ve Hestrud gibi yerlere uğramış ve hoşuna gitmeyen bazı durumlarla karşılaşmıştı. "Oraya varınca halktan bazılarını dalalet, karanlık ve cehalet içinde, nefislerine uymuş bir şekilde görmüştü. Kadın-erkek mahremiyet hicabını şerilik saygısını ortadan kaldırmış, dalalet ve bid'ati dervişlik ve sünnet sayıp semada kadın-erkek birbiriyle raksediyorlar ve birbirleri için secde ediyorlardı" (Bezzaz, 1358: 163). Ancak yapılan güzel konuşmalar ve işler sayesinde doğru yolu bulmuşlardı.

Safvetü's-safa*,* Safiyyüddin-i Erdebili'nin Merağa halkını irşad ettikten sonra Şeyh Zahid'in yanına döndüğünü belirtir. Ayrıca bazı kötü niyetli kişilerin, onun halifeliğini çekemedikleri için, Şeyh Zahid'i menfi yönde etkilemeye çalıştıklarını da kaydeder Erdebili, Şeyh Zahid'e artık, her tarafa halife göndererek halkı irşad etmesi gerektiğini söylemiş ve bir iki kişi de önermişti. Ancak Şeyh Zahid zikredilen isimlere iltifat etmemiştir. Şeyh Zahid, her zaman Safiyyüddin-i Erdebili'yi öne çıkarıyor, kendi huzurunda müridlere tevbe ve telkin verdiriyordu. Ancak bazı gruplar, şeyhlik mertebesini, Şeyh Zahid'in oğlu Cemaleddin Ali'ye vermesi gerektiğini düşünüyorlardı. Böylece şeyhlik mertebesi, şeyhin kendi sülalesi içinde korunmuş olacaktı. Bu konuyu Şeyh Zahid'in önünde de tartışmışlardı. Bunun üzerine Şeyh Zahid, onun daha layık olduğunu onlara ispatlamıştı (Bezzaz, 1358: 165-168).

Yine Safvetü's-safa'da Şeyh Zahid'in, Safiyyüddin'in elinden tutup kaldırarak, "Ey Cemaat, bu el, benim elim, kim ona tevbe etmişse, bana etmiş gibidir. Kim de bana etmişse, ona etmiş gibidir. Ben, Safi'yim; Safi de benim" diyerek onu Şeyh ilan etmiştir. Şeyh Zahid, daha sonra ona Erdebil'de bir zaviye kurmasını ve "kendi hocamdan aldığım irşad emanetini, sana devrediyorum" diyerek halkı terbiye ve irşad etmesini istemiştir (Bezzaz, 1358: 176-178).

Erdebili, irşad postuna oturmuş ve kendisine beyat edilmişti. Safvetü's-safa'ya göre bu durum tam üç yıl devam etmiş, onların içinden inatçı bir grup başkaldırmıştı. Yine söylenenlere göre Safiyyüddin'in artan bir hızla şöhretinin yayılması, bu isyankar topluluğun öfkesini daha da arttırıyordu. Bu topluluğun başını Şeyh Zahid'in oğlu Cemaleddin Ali çekiyordu. Bu kişi sanki babası Şeyh Zahid'in yerine postnişin olmuş gibi davranıyor ve her bir adamına tevbe ve telkin verdiriyordu (Bezzaz, 1358: 788).

Yine Safvetü's-safa*,* bu grubun, Safiyyüddin-i Erdebili'ye başarısız bir-iki suikast girişiminden da bahseder. Mesela Safiyyüddin'in evini yakma, balına zehir katma, denizde boğma gibi yöntemleri kullanmışlardır. Erdebili, bazen velayet ışığı ile bazen de uyarı haberleriyle bu durumdan kurtuluyordu. Nihayet Cemaleddin, Safiyyüddin-i Erdebili'yi öldüremeyeceğini anlamıştı. Safvetü's-safa*,* ikisinin bir kaç

saat konuştuklarını ve Safiyyüddin'in: "Şeyhzade! Ben biliyorum ki benim canıma kastetmişsin ve benim kinimi yüreğimde tutmuşsun. Hakk Teala da sizin bu isteklerinizin gerçekleşmesine müsaade etmiyor. Bu canıma kastetmelerin arkası kesilmiyor. Şayet, beni öldürmeyi düşünüyorsanız, çaresi yok. O zaman biraz zehir getir. Ben onu yiyeyim sen de muradına ermiş ol ve hiç kimse de bu sırdan haberdar olmasın" dediğini kaydeder. Tabiatıyla hiç beklenmedik bir şekilde Safiyyüddin'in bu şekilde konusması, Cemaleddin'e tesir etmis, çok utanmıştı. Yaptığı bütün kötülüklerden af dileyen Cemaleddin bir daha da bu tür hilelere bulaşmadı ve iş tatlıya bağlanmış oldu (Bezzaz, 1358: 789-792).

Safiyyüddin-i Erdebili'nin kendi ifadesi ile binlerce müridi vardır (Bezzaz, 1358: 1126). Safvetü's-safa'da birçok halife ve müridlerinin adlarına rastlamaktayız. Safvetü's-safa'da adları geçen müridleri ve halifeleri şunlardır: Pire Hasan Saksini, Ahmed Meddah, Muhammed Suzenger Seravi, Hacı Semseddin, Hoca Efdal, Pire İzzeddin, Pire Yusuf, Pire Babay Merağî, Pire İbrahim Kürd, Pire Ahmed er-Revvas el-Erdebili, Pire Kemal, Pire Ahmed Espavi, Pire Mahmud en-Nahcüvani, Pire Süleyman Mukana, Pire Kemal Cebrailan Germrudi Hoca Dihi, Pire Muhammed Zaviyei, Pire Ahmed el-Erdebili, Malu Ahmed el-Enzabi, Seyyid Cemalüddin İsfehani, Mevlana Abdülhamid es-Sereskani, Pire İsmail el-Erdebili, Hacı Bilal Habesi, Pire Muhammed Bedlan Tirabi, Pire Muhammed Susi, Pire Ali Dalu'l- Kumari, Pire Ivezsah Perniki, Pire Muhammed, İrec, Muhammed Çerkes, Hoca Hasan Setirban, Ahi Sehab Şirazi.

Özellikle isimlerin başındaki Pir veya Pire ünvanı, tarihi süreç içerisinde Kızılbaş-Alevi anlayışında çokça kullanılan bir ünvan olduğunu görebiliyoruz. Bu açıdan bakıldığında Erdebil Tekkesi'nin, Anadolu'da şekillenen Kızılbaş-Alevi kültürünün oluşumunda terminolojik olarak da etkilediği ortaya çıkmaktadır. Hatta günümüze kadar gelen Anadolu'da ki Pirali (Malatya-Arapgir-Pirali, Erzurum-Horasan-Pirali Köyü, Konya-Kadınhan-Pirali Köyü) köyü yerleşke isimlerine de rastlamak mümkündür.

4.1.3. Müesses Tasavvuf: Tarikatlar

Devlet ve halk tarafından gösterilen yoğun ilgi ve destek eşliğinde gelişen tasavvuf akımı hızla yayılmış ve ortaya tarikat adı verilen kurumsallaşmış yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Tarikat kelimesi sözlük anlamı itibarı ile yol demektir ve sufi literatüründe, temel olarak bu anlamına uygun şekilde, kalbi temizlemek ve Allah'a ulaşmak için takip edilen yol anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlamlarını günümüze kadar sürdürmekle birlikte, tarikat kavramı V / XI. yüzyıldan itibaren, belli bir otorite liderliğinde, belli zikir metodları olan kurumsallaşmış yapıyı ifade etmektedir (Massignon, 1979: 1).

Tasavvuf bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığı andan itibaren çok farklı gelişim aşamaları yaşamıştır. Önceleri bireysel bir hareket tarzı olarak ortaya çıkan, sonraları seçkin bir topluluk hareketi hüviyetinde olan tasavvuf, VI / XII. Yüzyıldan itibaren toplumun değişik tabakalarına yayılmış, popülerize olmuş, belli bir şeyhi, belli ritüelleri olan bir kardeşlik örgütlenmesi halini almıştır (Arberry, 1970: 84-85). Bu dönemde ilk büyük tarikatlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Abdülkadir Geylani'nin kurduğu Kadirilik ve Şihabeddin Sühreverdi'nin kurduğu Sühreverdilik büyük tarikatların öncüleridir. Bunları Şazeliyye, Kübreviyye, Rifaiyye, Mevleviyye, Nakşibendiye gibi çok sayıda başka tarikat takip etmiştir (Knyse, 1999: 179). Yeni tarikatların ortaya çıkma süreci VI / XII. yüzyıldan günümüze kadar devam etmektedir.

Kurulan bu çok sayıdaki tarikat, yöntemleri itibarı ile iki büyük zümre halinde tasnif edilebilir. Birinci zümre, manevi ilerleme metodu olarak zikri temele alır. Namaz, oruç, hac gibi farz ibadetlere devamlılık, ayrıca nafile ibadetlere önem vermek bu yolun esas unsurlarındandır. Nefis terbiyesini sağlamak için az yemek, az uyumak, az konuşmak ve dünya nimetlerinden uzak durmak amacıyla riyazet bu yolun belirgin özelliklerindendir. Bilgi kaynakları olarak rüya, keşif ve keramet merkezi bir öneme sahiptir. Bu çerçevesini çizdiğimiz unsurları metod olarak benimseyen tarikatların yoluna "esma yolu" veya "zühd ve takva yolu" ismi verilmektedir. İkinci zümre ise, metod olarak birinci zümreye muhalif bir tavır içinde gözükmektedir. Bu yol esma yolunun benimsediği halvet, riyazet ve zikir gibi metodları reddeden, zahiri ibadetlere çok fazla önem vermeyen, tasavvuf erbabına dair her tür özel giyim tarzını bir çeşit riya sayan, Tanrı'ya ulaşmanın bu yollarla değil aşk ve cezbeyle olacağını savunan, müzik ve raks gibi unsurları cezbe ve aşka ulaşmada önemli bir araç olması sebebiyle neredeyse ibadet merkezine çıkaran "aşk ve cezbe yolu"dur. Bu yol esas itibarı ile Horasan ve İran kökenli bir tasavvuf anlayışı olduğundan dolayı "Horasan ekolü" olarak da isimlendirilmektedir (Gölpınarlı, 1972: 188-189).

Yaptığımız çalışma açısından önem arz eden aşk ve cezbe yolu olan Horasan ekolüdür. Zira Müvelleh (bilgi ver) dervişlik esas itibarı ile Horasan ekolünün etkisinde gelişen bir harekettir. Horasan ekolünün fikirlerinin billurlaştığı Melamilik akımı bu hareketin beslendiği ana kaynak olmuştur. Melamilik sistemli bir tarikatten çok bir meşrep olarak kabul edilmektedir. Müstakil bir tarikat olarak var olmamış, ancak tarikatların teşekkül sürecinde onlara nüfuz ederek düşünce biçimlerini etkileyen bir meşrep olarak etkilerini göstermiş, birçok tarikatı etkileyip yeni akımların çıkmasına sebep olmuştur. Melamilik ilk olarak III. / IX. asırda Nişabur'da ortaya çıkmıştır. Ebu Hafs Haddad ve Hamdun Kassar bu akımın kurucuları olarak kabul edilmiştir (Knyse, 1999: 94).

Melamilik akımı fakr ve tecerrüdü esas alıp dünyayı olabildiğince dışlamak üzerine kurulmuştu. Her tür gösterişten uzak olmak temelinde bir tür gizli zühd fikrini savunmaktaydı. Zira onların temel hareket noktası gösteriş ve riyadan kaçınmaktı. Herhangi bir güzel halin insanlara zahir olması onlar için riya demekti. Bunun için ibadet ve güzel hasletlerin ortaya dökülmesine izin vermezler ve halk tarafından fasık olarak bilinmek için çaba sarf ederlerdi. Halk nezdinde sürekli namaz kılan, oruç tutan, onlara vaaz ve nasihat eden bir sufi olarak görünmenin şöhret kazanmaya yol açacağını düşünürlerdi (Sülemi, 1950: 115-127).

Melamiliğin temelini mal biriktirmemek, fakir olmak ve fakirliğin çevre tarafından bilinmesine engel olmak, iyiliği gizlemek, kötülüğü açığa vurmak, ilim ve amelle övünmemek, giyim kuşamda gösterişten uzak durmak (Sülemi, 1950: 117-130) prensipler oluşturmaktaydı. Bu açıdan aslında sufilerin alışılagelmiş olan zahiri adabına karşı eleştiri niteliğinde gelişen tepkisel bir hareketti. Bu ilkeler doğrultusunda dinin zahir hükümlerini yerine getirme hususunda çoğu zaman kayıtsız ve gevşek davranırlar, namazı terk etme ve alenen oruç yemek gibi davranışlarda bulunurlardı. Buna karşın raks ve semaya son derece önem verirler, bunları bir nevi ibadet gibi telakki ederlerdi. Bu konularda halktan kendilerine yönelen tepkilere karşı da kayıtsızlardı (Gölpınarlı, 1992: 24-27). Melamilerin gösterdiği bu tür davranışlar, Melamiliği özü itibarı ile yüksek bir hal olarak kabul ve tebcil eden tasavvuf mensupları tarafından küfür, sapkınlık, heva ve hevese uyma olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre, bu kişiler dinin özüne muhalif olan duygu ve düşünceleri uygulamak için melamet kisvesine bürünmüşlerdir. Kuşeyri, Hucviri, Sühreverdi gibi önde gelen tasavvuf teorisyenleri kendilerinden bu tarz davranışlar sadır olan Melamileri gerçek anlamda sufi kabul

etmemiş, onların aslen sufi olmadıklarını, ancak halk tarafından öyle zannedildiklerini iddia etmişlerdir (Kuşeyri, 2003: 314-316). Ancak bu eleştiriler Melamiliğin yayılmasına engel olmamıştır. Melamilik düşüncesi zaman içerisinde başlangıçtaki merkezi olan Horasan ve Maveraünnehir bölgesinden göçler yoluyla önce Bağdat'a, sonraları da Musul, Halep, Şam ve Anadolu bölgelerine sıçramıştır (Gölpınarlı, 1992: 25). Bölgesel olarak geniş bir alanı etki altına almanın bir neticesi olarak, bu bölgelerdeki tarikat veya tarikatlar sistematiği üzerinde tesir bırakmış ve Müvelleh dervişliğin şekillenmesinde rol oynamışlardır.

4.1.4. Türklerin İslamiyet'i Kabullerinde İslam Tasavvufunun Rolü

Horasan ve Mavereünnehr bölgelerinde VIII. yüzyıldan itibaren tasavvufi faaliyetler gözükmeye başlamıştır. İslam hudutları içerisine giren bu bölgelerde insanlar daha çok tasavvufi müslümanlıktan etkileniyor, kendilerine bu yolu yakın hissedip kabulleniyorlardı. Bunun başlıca sebebi kısmen mistik bir din olan eski Türk dininin tasavvufi Müslümanlığa daha yakın olmasından kaynaklanıyordu. Özellikle Türklerin her zaman görüp yaşattıkları ve tecrübesini devam ettire geldikleri eski Türk mistik düşünce sisteminin esasını oluşturan kamlık müessesesi, Türklerin tasavvufa çabuk alışmasını sağladığını düşünmek mümkündür. Rivayete göre Türklerin büyük ozanı Korkut Ata'nın önceleri bir kam iken sonradan İslam'ı anlama maksadıyla Arabistan'a gidip, Hz. Ebu Bekr ile görüşerek Müslüman olması ve bu olayın dilden dile dolaşması Türklerin İslamlaşmasında eski dinin de etkilerinin olabileceğini göstermektedir. Yani, Türklerin İslam'ı yakından tanımaya başladıkları dönemlerde ilk önce eski kam ve ozanların yerini "baba" ve "ata"olarak tanınan dervişler almaya başlamıştır (Köprülü, 2003: 50). Bunun yanında Türklerin zaman içerisinde benimsedikleri Budizm ve Hıristiyanlık gibi dinlerin de, onları ilk önce İslam'ın bu yönüne meyletmelerinde etkili olduğu söylenmiştir. Bu dönemde yaşamış olan, Horasan sufilerinin en büyüklerinden sayılan İbrahim b. Ethem ve Şakik-ı Belhi'nin hayat hikayeleri her zaman Batılılar tarafından malzeme olmuş, onların eski dinlerden, özellikle Budizm'den etkilendikleri iddia edilmiştir.

Maveraünnehir bölgelerinde cami, minber, medrese ve ribat gibi dini yapıların inşa edilmesi, Türklerin müslüman olmalarında etken olan unsurlardan olarak görülebilir. Çünkü bu yapılar etrafında odaklaşan halk yığınları, doğal olarak bu mekanlarda İslam dinini öğrenme imkanı bulmuşlardır. Müslümanlar fethettikleri ya da kolonileştirdikleri bölgelerde bu tarz binaları imar etmeyi ihmal etmemişlerdir (İbnü'l-Esir, 1987: 573).

Özellikle Türklerin İslamlaşmasında önemli rol oynayan müesseselerin başında Ribatlar gelmektedir. Ribat, (çoğulu, rubat) murabata (sınır boylarında düşmanı kollamak) işinin yapıldığı yer anlamına gelmektedir. Kur'an kaynaklı bu ribat deyimi zamanla kurumsal bir karakter kazanmış ve sınır boylarında düşmanı kollayan Allah yolunda savaşanların barındıkları yerler haline gelmiştir. Aynı zamanda kendilerini İslam dininin yayılmasına adayan sufi-dervişlerin de barınak ve konaklama yeri olmuştur. Daha çok askeri gayelerle, sınırlara yakın yerlere kurulan bu ribatlarda zamanla hudutların genişlemesiyle ve etrafındaki toprakların İslam dairesine girmeleriyle bu müesseseler sadece İslam dinini yaymaya çalışan sufilere hizmet etmeye başlamış ve birer tekke ve zaviyelere dönüşmüşlerdir (Yazıcı 2002: 130). Daha Emeviler döneminde 727 yıllarında Belh ve civarında ribatlar inşa edilmeye başlamıştır. Ribatlarda yetişen sufilere "mürabitler"denilmiştir. Bu yolda şehit olan Şakik-i Belhi de bir "mürabit" olarak sayilmiştir (Günay- Güngör, 2003: 155).

Bu müesseseler İslamiyet'in ilk gelişme yıllarında Müslüman halk tarafından o kadar benimsenmiştir ki, Müslüman zenginler varını yoğunu bu Allah evleri için harcamışlar ve adeta birbirleri ile yarışarak bir çok ribat, bunun yanında tekke ve zaviye yapmışlardır. Buralarda bir mürşid veya şeyhin manevi terbiyesinde yetişen bu gazi dervişler, özellikle ilk bahar ve yaz aylarında Türklere karşı bazen gaza ve cihatta bulunurlar, bazen bir erenler ordusu olarak göçebe Türklere katılırlar ve onları İslam'a davet ederlerdi (Kitapçı, 1994: 99-100).

Bunlardan Ebu Haşim es-Sufi'nin Şam'da kurmasıyla başlatılan ve zamanla müesseseleşen tekke ve zaviyeler bundan sonraki dönemlerde de sufilerin vazgeçilmez mekanları olmuştur. X. asra gelindiğinde Baykent, Buhara, Semerkand, Fergana, vs. dolaylarında sufiler için çok sayıda tekke ve zaviye kurulmuştur. Aynı zamanda bu yerlerde eski Budist Viharaları tekke ve zaviye haline getirilmiş veya yanlarına yeni zaviye binaları yapılmıştır (Ocak, 1986: 469).

Türkler arasında başlıca Melametiye, Kerramiye ve Kalenderiye gibi tasavvufi hareketler yaygınlaşmış ve Türklerin İslam'ı tanımalarında önemli yer tutmuşlardır. Bunlardan Melametiye hareketini başlatanın, İslam'a girmeden önce "bir düzenbaz, bir eşkıya" olan, Merv'li Bişir b. El-Haris el-Hafi (ö.227/841) olduğu söylenir. Bişir, "başkaların fikirlerinealdırmazlık etmeme" doktrinini geliştirerek Melametiye hareketini başlatmış oluyordu. Onun şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Kötüfiillerinizi gizledikleriniz gibi, hayırlı işlerinizi de gizleyin", ve yine "eğer insanların sizi hırsız sanmasını başarabilecek bir halde iseniz, bütün gücünüzle bunu başarmaya bakın" (Arberry, 2004: 27).

Bişr'in fikirleri kısa sürede Horasan'da gelişme göstermiştir. Bunun ardından Melametiye hareketi Maveraünnehr bölgesine nüfuz ederek, Melameti Türk dervişlerinin faaliyetleri sonucu Türkler arasında geniş ölçüde yayılmıştır. Hatta Ahmed Yesevi'nin de bu hareketten etkilendiği söylenmiştir (Kençatay, 2003: 104). Daha sonra bazı Melametiler vasıtasıyla Horasan sınırları dışına taşarak bütün İslam dünyasında yaygın hale gelmiştir. Böylece zamanla İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde Zu'n-Nün el-Mısri, Sehil et- Tüsteri, Cüneydi Bağdadi, Hallac-ı Mansur ve İbrahim el-Husri gibi Melameti eğilimli sufiler yetişmiştir. İlk dönemlerde Melametilik nefsin arzularına ve riyakar davranışlara karşı sürekli mücadele etmek ve iyiliklerini gizlemeye çalışmak olmuşsa da daha sonra bazı Melametiler bu ilkenin uygulanmasında aşırıya kaçmışlar ve mensuplarından insanların kınamasını iştemişlerdir. Bu tavır sonraki dönemlerde Melameti anlayışın bir parçası haline gelmiş ve kendilerine yöneltilen eleştirilere zemin hazırlamıştır. Tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenmeye başladığı VI. (XII) yüzyılda varlığını sürdüren Melametilik bu dönemde ortaya çıkan başta Hocagan tariki Nakşibendiye, Kübreviye ve Mevleviye gibi büyük tarikatları etkilemiştir. Daha sonra XV yüzyılda Anadolu'da ikinci devre Melamiliği Hacı Bayram Veli tarafından kurulmuştur. Böylece Melamiye, Bayramiye tarikatı içinde yeniden zuhur etmiş ve günümüze kadar etkisini sürdürmüştür (DİA 2004: 24-25).

Dünyayı ve dünyevi değerleri umursamayan, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına yansıtan sufilere "kalender" adı verilmiştir. Bu sufiler ağırlıklı olarak Horasan ve Maveraünnehr bölgesinde yaşamışlardır. Abdurrahman-ı Cami'ye göre Kalenderiler Melametiler'in samimi takipçileridirler. Suhreverdi, Melametiler'in hallerinin yüce, makamlarının aziz olduğunu, hadislere ve sünnete sıkı sıkıya bağlı bulunduklarını, Kalenderilerin ise, kalp temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer'i sınırları aşıp, farzların dışında namaz ve oruç gibi ibadetleri azalttığını bildirmiştir. Daha sonra Suhreverdi, Kalenderi ile Melameti arasındaki farklar üzerinde

durmuş ve şu sonucu çıkartmıştır: Melameti ibadetlerini gizlemeye özen gösterir, Kalenderi ise bütün adetleri yıkmaya çalışır. Bunun yanında bazı büyük sufi ve şairler Kalenderiler ve Kalenderilikten övgüyle söz etmişlerdir. Bunlardan Hoca Abdullah-ı Herevi "Kalendername"adlı risalesinde Kalenderiliği benimsemiş ve bir kalenderin ağzından bu konudaki görüşlerini dile getirmiştir (Azamat, 2001: 253-254). Türkler arasında İslam'ın yayılmasında etkin rol oynayan hareketlerin birisi de sufi Ebu Abdullah Muhammed b. Kerram (809-869) ismiyle ortaya çıkan Kerramiye hareketiydi. Bu hareket Horasan ve Maveraünnehr bölgelerinde taraftarlar elde etmiş ve bu bölgelerde İslam'ın yayılmasında etkili olmuştur. İbn Kerram'ın kendisi de Horasan'a seyahatler yapmış, taraftarlar kazanmıştır. Hatta, Kerramiye hareketi sayesinde Zerdüşt ve Hıristiyanların da Müslüman olduğu söylenmiştir (Günay- Güngör, 2003: 299).

Türklerin İslamlaşmasını hızlandıran ve onlara bu dini sevdirenler gezgin mutasavvıflar olmuşlardır. Bunların başında Hallac-ı Mansuru sayabiliriz. Hallac-ı Mansur beş yıl boyunca Horasan, Maveraunnehir, Sicistan, İsfahan, Türkistan bölgelerini dolaşmıştır. O, buralarda halka Allah sevgisini vaaz etmeye çalışmış, İslam'ı anlatmış ve onlar için eserler yazmıştır (Massignon, 1986: 168). Onun faaliyetleri Türkleri derinden etkilemiş ve İslam'a gönülden bağlanmalarına vesile olmuştur. Hatta, Hallac-ı Mansur İslam'ı geç kabul eden Kırgız Türklerinin sancıralarında (şecerelerinde) Kırgızların babası olarak geçmekte ve onun yolculukları sırasında Kırgızlarla da karşılaştığını bize göstermektedir (Erşahin, 1999: 54-55).

Bununla beraber sufiler devlet adamlarını da İslam'a çağırmışlar ve başarılı olmuşlardır. Karahanlı Devletinin İslam devleti haline gelmesiyle sonuçlanan süreci sufiler başlatmıştır. Nitekim, sufilerin vaazları sonucunda Karahanlı Hükümdarı Oğulcak'ın yeğini Satuk Buğra Han Müslüman olmuş, daha sonra amcasına karşı yaptığı mücadeleyi kazanarak Batı Karahanlıların İslam dinini resmen kabul etmelerini sağlamıştır. Bundan sonra Abdulkerim ismini alan Satuk Buğra Han'ın İslam'ı kabul edişi, Türklerin Müslümanlığa hızla geçmelerinde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Ondan sonra İslamiyet'in kabulü çok büyük topluluklar şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim, 200.000 çadırlık, bazı bölgelerde 10.000 çadırlık Türklerin topluca İslamlaşması bu sürecin sonucudur (Yazıcı, 2002: 65).

Artık bu dönemde tasavvufun yaygınlaşması ve halkın da ona olan yakınlığından dolayı sufilik siyasi kuvvetlerce resmi olarak tanınmaya başlamıştır. Bu sebepten büyükler, devlet adamları hatta sultanlar bile sufi şeyhleri kendi taraflarına çekmeye uğraşıyorlardı. Şarap içmeyecek kadar dini hükümlere bağlı Karahanlılar, İslamiyeti aşk ve hararetle savunan ilk Selçuklular, alimlere ve şeyhlere karşı büyük bir hürmet gösteriyorlardı. Bunun yanında Türk hükümdarları İslam akidelerine çok bağlı kaldıklarından, onların etrafında gelişen tasavvufi fikirler de onlara uyum içinde gelişiyordu (Köprülü, 2003: 50).

Türkler'e İslam'ı yakından tanıtan, sevdiren ve İslamlaşmasını sağlayan mutasavvıfların ileri gelenlerinden biri şüphesiz Ahmed Yesevi ve onun takipçileri olmuştur. Ancak şu da unutulmamalı ki, Ahmed Yesevi zuhur etmeden önce Türk dünyasında tasavvufi faaliyetlerin zemini hazırlanmıştı. Bu konuda Fuat Köprülü şunları bildirmektedir: "Bizimkanaatimize göre, Ahmed Yesevi zuhur ettiği zaman, Türk alemi epey uzunzamandan beri tasavvufi fikirlere alışmış, mutasavvıfların menkıbe vekerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çokyayılmıştı. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerdebulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler,eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabulediyorlar, dediklerine inanıyorlardı: Hazreti Peygamberin sahabelerindenolarak gösterilen, Arslan

Baba ile menkıbeye göre İslam dinini anlamakmaksadıyla Türkistan'dan Ceziretü-l Arab'a gelmiş ve Hazreti Ebu Bekr'legörüşerek İslamiyet'i kabul eylemiş olan ozanlar piri meşhur Korkut Ata,Çoban Ata işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşatıyor; her halde AhmedYesevi'nin zuhuru zamanında, göçebe Türkler arasında, yani Sır-Deryakenarlarında ve boz kırlarda, anladıkları bir lisanla-yani basit Türkçe ile halkahitap ederek İslam akidelerini ve ananelerini onlar arasındayaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu bizce muhakkaktır. AhmedYesevi'nin, kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli birşahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir. Ancak, eğerkendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onunbaşarısı bu kadar büyük olamazdı." (Köprülü, 2003: 50).

4.4. Türk Dünyasını Etkileyen Tasavvufi Akımlar

4.4.1. Melamilik

Bir tasavvuf terimi; III.(IX) yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkıp daha sonra bütün İslam dünyasında yaygınlık kazanan bir tasavvuf anlayışıdır. Sözlükte "kınamak, kötülemek, ayıplamak" gibi anlamlara gelen melamet kelimesinin tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır. IX. yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nişabur şehirlerini içine alan, Horasan'da ortaya çıkıp özellikle Nişabur'da yaygınlık kazanan ve etkilini günümüzde de sürdüren bu tasavvuf anlayışını benimseyenlere ehl-i melamet, Melami, melameti; bu akıma da melametiyye, Melamiyye (Melametilik) denilmiştir. İlk dönem kaynaklarında dil bilgisi kurallarına aykırı olarak genellikle Melameti ve Melametiyye kelimelerinin kullanıldığı, Osmanlı devrinde ise Bayramiyye tarikatı mensuplarından bir gruba Melami, tarikatlarına da Melamiyye adı verildiği görülmektedir (Azamat,2004:24).

IX. yüzyıldan itibaren zümreleşmeye başlayan, Mekke-Medine dışında Mısır, Bağdat ve Önasya'da varlıklarını gördüğümüz zahidler, sufi literatürün oluşumunda da önemli çalışmalar yapmışlar ve bu parelelde zümreleşmişlerdir. İslamda dünyasında meydana gelen (Tarikat)lar, aslında, yine İslami olan (Tasavvuf) yolunun, özellikle pratik yönünü teşkil ederler. Bu tarikatların hepsinin esası da İslam dininin (Tevhid) kavramı, Tasavvuf felsefesinin (Vahdet-i Vücud) görüşüdür (Sunar,1975:7).

Bölgesel odaklaşmaya göre III. asırda genelde Bağdat ve Nişabur tasavvuf mekteplerinin dikkat çektiği görülmektedir. Bu iki mektep aynı zamanda, tasavvuf hareketinde iki ana çizgiyi de ifade etmektedir: Sufilik ve Melam(et)ilik. İslam Tarikatları 'nın gayesi de vahdet-i vücuttur, yani sırf tevhittir. Tarikat dilinde pek önemli birer terim olan (Sır) veya (Sırr'üs-Sır) işte bu sırf tevhitten ibarettir. Bu vahdet-i vücut sırrı da saliklere, taliplere uzun ta'lim ve terbiye devrelerinden sonra yavaş yavaş ve ancak istidatları derecesinde açıklanır. Çileler, seyr-ü sülüklar, sema'lar, erkanlar,esmalar, evradlar'dan maksat, hep bu sırrın yavaş yavaş anlatılmasıdır (Sunar, 1975: 7).

Türk tasavvuf tarihi, biri zühde dayalı Irak mektebi diğeri ilahi aşk ve cezbe anlayışını benimseyen Horasan (Melametilik) okulu olmak üzere iki anlayış sergilediği görüşü kabul edilir. En azından Anadolu'da tarihi gelişimi içerisinde Bağdat ve Nişabur okulu olmak üzere başlıca iki tasavvuf cereyanının beslenerek geliştiği ve bu anlayışın hala güncelliğini koruduğu görülmektedir. İlk sufiler muhaddislerle karışmıştır. Önderi Cüneyd-i Bağdadi olan Bağdat okulu tasavvufi fikirlerinde ayet ve

hadisleri öiçü alıp, akla dayandırmaya çalışmış; Mutlak, Tevhid ve Fena görüşüyle tasavvufa en emin malzemeyi sağlamıştır (Ateş, 1970: 139).

İslam dünyasında sufiliğin ilk belirdiği dönemde eski İran kültürünün ocağı olan Horasan bölgesinde Irak mektebinin zühde dayalı sufilik anlayışından tamamen farklı, bütünüyle ilahi aşk ve cezbe motifinin hakim olduğu, Melematiyye denilen yeni bir tasavvuf anlayışı belirdi; Ebu Hafs Haddad, Hamdun-i Kassar ve Sülemi gibi esas itibariyle esnaf tabakasından oluşan orta sınıfa mensup önemli bazı şahsiyetler özellikle de Hamdun-i Kassar, Horasan mektebi denilen bu ikinci sufilik anlayışın öncüleri oldular (Ocak, 1997: 121).

Sülemi'nin Risaletü'l-Melametiyesinde Melemetiyye, Hak ile bir daha ayrılmamak üzere birleşen, keramete rağbet etmeyen, sufiyane halleri gizleyen, riya ve gururdan sakınan, şeriata bağlılığını saklayan, insanlara karşı daima iyilikte bulunmaya çalışan, salih amellerden dolayı bir zevk duyarasa da bu zevk ile mücadele edenler diye terif edilmektedir. Bu eserde melemi tarikatının ağırlıklı olarak riya ile mücadelesi anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1992: 22-26). Melamilerin hayata bu şekilde bakmaları, onları genel manada riyadan, gösterişten ve şöhretpereslikten uzaklaştırdığını ve içe dönük bir kurbiyet (yakınlık) anlayışı geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Bu özellikleriyle Melametiler, dış görünüşlerinden iç hallerine intikal edilemeyecek hal, fiil, davranış ve sözleri seçerek avam ile avam, havas ile havas olmuşlar; varolan durumlarını sezdirmemeyi, toplum içerisinde kıyafet ve görünüşte ayırt edimemeyi anlayışlarının temeli olarak belirlemişler, sırlarının açığa çıkmasında korktukları ve insanların övmelerine sebebiyet verecek bir hal ortaya çıkınca nefislerinin gururlanmasından çekindikleri için bir taraftan bu halleri gizlemeye çalışmışlar, diğer taraftan nefislerini kırmak için halkın öfke ve tepkisini çekecek hatta zaman zaman kınama ve azarlamalarına neden olacak davranışlarda bulunmuşlardır (Bolat, 2003: 17).

Melamiliği bir bakıma ilk züht hareketi içerisinde doğmuş bir tavır bir davranış biçimiyken, sonraki yüz yıllarda züht hareketi bir manifesto niteliğini kazanmıştır. Hamdun Kassar'la başlayan muhalif duruş kurumlaşan, kendine özgün hiyerarşisini oluşturan ve yüzeysel bir gösteriş halini alan tasavvuf hareketine ciddi eleştiriler getirmiştir. Horasan Melamiliği olarak da anılan bu dönemde Melamiler, mutasavvıflar tarafından iyi karşılansalar da bir süre sonra Melamet düşüncesindeki esneklik nedeniyle hızla yayılan melami dalgasının tesiri ile melamiliğin sulandırıldığını iddia etmeye başlamışlardır. Bu iddialara parelel olarak, Melamilerin yer yer zındıklık ve mülhidlik ithamları ile karşı karşıya kaldıkları görülmektedir (Bolat, 2003: 19).

Melamilerin bu tür suçlamalarla karşı karşıya kalmasının iki temel sebebi vardır. Birincisi yerleşik, Sünni akideyle uyum içinde bulunan tasavvuf hareketlerine muhalefet etmesi ve diğeri de Melamiliğin diğer tarikatlardan farklı olan "kutb" anlayışıdır. Nitekim Osmanlı mülki idaresi bu pervasız tavırlarından dolayı binlerce müridi olmasına aldırış etmeden İsmail-i Masuki ve on iki müridini at meydanında idam etmekten çekinmemiştir. Bu acıklı durum, geride kalan Melamilerin çok ciddi bir takip altında olmaları sonucunu doğurmuş ve Melamilik inanç sisteminde derin izleri olan Hurufilik ve Şiiliğin etkisiyle Melamiler takiyye yaparak şehirlere yerleşmiş, halkın arasında yaşamaya başlamışlardır (Ocak, 1998: 275-290).

Zamanla kendilerini halktan soyutlayan sufilere bir tepki olarak ortaya çıkan melameti zümreyi Horasan kökenli sufiler oluşturmakla birlikte başka coğrafyalardan mutasavvıfların da melamet fikrini benimseyip önemsedikleri olmuştur. Melamilik özellikleri ve hayat tarzları açısından sufilere karşı zahidane bir tasavvuf olarak nitelendirilebilir.Orta Asya da ekonomik ve kültürel bir zenginlik merkezi olarak bilinen

ve IX. yy dan itibaren Horasan'da doğup gelişen Melametilik, Türklerin İslamlaşma sürecinde ve İslam'ı özümsemelerinde çok önemli bir etkiye sahip olmuştur. Onların sufi mesleklerini tanımlayan Horasan Ernleri tabiriyle de kültürümüzde önemli bir değer olarak da karşımıza çıkmakta ve Anadolu'dan Balkanlara ve Avrasya steplerine kadar uzanan geniş bir coğrafyanın İslam'ı yorumlamasında etkili olmuştur (Döğüş, 2009: 306).

Bununla beraber Fuat Köprülü, Horasan Eenleri deyiminin, Horasan'dan gelme dervişler değil, melametiyye mesleğinde sufiler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmıştır (Köprülü, 1996: 48-63).

Ayrıca yine Köprülü, Anadolu'ya daha ilk Selçuklu zamanlarından başlayarak her çeşit sufinin geldiğini ancak bunlar arasında en önemlilerinin Melamilikten esinlenerek ortaya çıkan Babai, Kalenderi, Haydari ve Yesevi dervişleri olduğunu söylemektedir (Köprülü, 2003: 201-204).

Aşıkpaşazade tarihinde yer verilen Anadolu'daki Abdalan-ı Rum zümresi ile de Horasan Erenlerinin kastedilmiş olması da ayrı bir bakış açısı getirmiştir (Aşıkpaşa, 1332: 205).

Melamilik ideolojisinde zikir ve fikir vardır. Tac, hırka, tekke, zaviye, şeyhlik ve ayin yoktur. Melamilik bir sohbet tarikidir, sohbetleri gizli değildir. Kahvehanelerde, mescitlerde ve odalarda sohbet ederler, bu sohbetlerde kendilerine mensup olmayanlar da gelir, hususi ayin ve ritüelleri yoktur. Melamilerde riyaya sebep olur ve ihlası zedeler endişesiyle ibadet dahil gizlilik esastır, sufiler ise kerametlerini bile izhar etmekten çekinmezler. Melamiler sema meclislerine katılıp nara atılmasını, semadaki coşkuyu dil ile zikredilmesini hoş görmezler, çünkü o zaman bilinmesini istemedikleri sırlarını ifşa etmekten çekinirler. Ancak sema konusunda esnektirler. Horasan tasavvufunda dikkat çeken en önemli ritüellerin başında hiç şüphesiz dini musiki ve sema gösterisi gelmektedir. Dini musiki daima fıkıh ve hadis bilginlerinin eleştirilerine maruz kalmış, hatta bazı sufilerin sert tavırlar aldığı da görülmüştür. Bununla birlikte semaın mübah olduğu görüşünde olan Gazali, bunun belli şartları olduğunu söylemiştir (Bolat, 2003: 120-138).

Melamiler ve sufiler arasındaki farklılılar, hem Önasya'da hem de daha sonraları Anadolu'da tasavvufi düşüncenin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Melamiler sufilerin çoğu düşüncesine karşıdırlar. Hatta bu konuda Melamiler kendilerini tarikatlar üstü bir konumda görmüşlerdir. Benliği aşağıda görmeyi en istikametli yol olarak gören Melamiler için, sufilikte prim yapan keramet göstermenin hiçbir kıymeti yoktur. Melamiler için önemli olan halkın içinde halk gibi yaşamak şeklindeki bir yaşam tarzıdır. Türkmen aşiretlerin yoğun olarak yaşadıkları Horasan, Melameti düşüncenin merkezi durumundaydı. Klasik anlamda bir tarikat yapılanmasına dayanmayan, daha çok bir anlayış ve düşünce oluşumu halinde varlığını sürdüren Melametilik, Anadolu'nun fethinden sonra özellikle heterodoks nitelikli Kalenderi dervişlerin faaliyetleriyle kırsal kesimde, Kübrevilik aracılığıyla yerleşik bir şehir tarikatı olan Mevlevilik bünyesinde ve fütüvvet teşkilatı ile de esnaf tabakası arasında etkilini göstermiştir (Gölpınarlı, 1992: 197-200).

Melamiliğin Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde hem heterodoks İslam zümreler üzerinde, hem de ortodoksi İslam zümreler üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Melamiliğin başta Bayramilik olmak üzere Halvetilik, Bektaşilik, Yesevilik ve Nakşibendilik gibi tasavvufi zümreler üzerinde etkili olduğu ve Anadolu İslamı ve tasavvufunun şekillenmesinde katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

Anadolu'nun en önemli sosyo-ekonomik örgütlenmesi olarak gördüğümüz Ahi teşkilatlanması ile Melamet fikrinin de ilişkili olduğunu söyleyebiriz. Bu konuda Ahmet

Yaşar Ocak; Melamet fikrinin Ahi birlikleri açısından taşıdığı önem, onun Horasan bölgesinden yaygın bir idoloji olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Türkler, İslamiyetle olduğu gibi Fütüvvet ve Melamet ideolojileriyle de ilk defa Horasan bölgesinde karşılaşmışlardı. Nitakim daha sonra Anadolu'da otaya çıkan tarikat zümreleşmelerinde dervişlerin Horasan erenleri diye anılması da Horasan'ın ve Horasan merkezli Fütuvvet ve Melamet anlayışlarının Anadolu kültürüne katkısını göstermektedir. Ahilik başlangıçta bir esnaf teşkilatı olarak ortaya çıkmamış, aksine 9 ve 10. yüzyılda Horasan'da yaşayan Hafs-i Haddad ve Hamdun-i Kassar gibi ilk Melami futuvvetçileri esnaf tabakasından oldukları için Ahilik'de bu gelenek üzerine gelişmiştir. Başka bir ifadeyle Ahilik bir esnaf teşkilatı görüntüsünü vermiştir. Bu nokta önemli bir noktadır. Aksi halde Ahilikte ki sufi tarikatların hemen hemen aynı olan silsile-i meratibi ve bunu yansıttığı teşkilat yapısını izah etmek mümkün değildir (Ocak, 2002: 194-200).

Melametilik, vakıf yoluyla tarikatların devlete bağımlı kılınmasına ve bu bağımlılığın halka karşı olan sonuçlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kişisel emeğin yüceltilmesi temeline dayanan bu ideoloji, tarikatları yozlaştıran tekke, zaviye gibi kuruluşların finanasmanını sağlayan vakıfları tamamen reddetmektedir. Vakıflar yoluyla zenginleşen tarikat üyeleri, tasavvuf inancına aykırı olarak yaşantılarıyla olduğu kadar özel giyim-kuşamlarıyla da halktan uzaklaşmışlardı. Oysa tarikat ideolojisinin temel amacı olan Tanrı'ya yakınlaşma, vakıf geliriyle geçinerek halktan uzaklaşmakla değil, kendi emeği ile yaşamak ve varını yoğunu halka adamakla olabilir. Burada varlığını halka adama olarak ifade edilen yüksek ahlaki tavır Futuvvet ideolojisinin oluşturduğu diğergamlığın biraz daha ileri götürülmüş şeklidir. İşta bu benzeşmeden ötürüdür ki Futuvvetle melamet çoklarınca aynı şey sayılmaktadır. Gölpınarlı ve Köprülü bu ayrım üzerinde fazla durmamasına rağmen Melamet kişinin kendi emeğiyle geçinmesi prensibine dayanırken, Futuvette prensip olarak öne çıkan özellik isar yani cömertliktir. Bu konuda Futuvvet ruhunun Melamiliği etkilediğini söyleyebiliriz (Güllülü 1992: 50-52). Futuvvet kavramının Sasani İranından beri var olduğunu düşünürsek, futuvvat ideolojisinin, Melamet düşüncesini etkilediğini söylemek doğru olur. Futuvvetin daha çok sosyo-ekonomik yönü ön plana çıktığı gözlemlenirken, Melamet zümresi tasavvufi düşüncede kendine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir. Futuvvet ideolojisi ile Melami tasavvuf düşüncesinin imtizacının en mükemmel yansıması da Ahilik teşkilatıdır.

Melametiyyenin ortaya çıkışı, Hicret'in II. asrının son yarısına rastlamaktadır. Bu oluşum, H. III. asırda tamamıyla yayılmıştır (Gölpınarlı, 1992: 25). Melametin levm kelimesinden türediğini biliyoruz. Bu, "kınama" anlamına gelmektedir. Melametiler Kur'an-ı Kerim'in V. suresindeki bir ayete isnad etmektedirler. Melameti, ululuktan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaydından geçen, kerameti, insana benlik verdiği için erkeklerin hayız görmesi sayan, kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören, giyim-kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemek yemekle, zikirle, vecde gelip bağırıp çağırmayla kendini göstermeye çalışmayan, halktan hiçbir suretle ayrılmayan, kazancıyla geçinen, iç yüzden Hakk'la, dış yüzden halkla beraber olan, hatta, halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden nafile ibadetleri bile gizleyen, buna karşılık, onların kınamasından ürkmeyen, hatta hatta, bu yüzden de halka kendisini kötü gösteren kişidir (Gölpınarlı, 1969: 248). Melametin birçok tarifi yapılmıştır. Mesela melametiliğin kurucusu olarak kabul edilen Hamdun el-Kassar'ın tarifi söyledir: "Melametiyye tariki, insanlara karşı her nevi debdebeden ehl-i hal olarak feragat ve herhangi sıfat ve hareketi tasdik ettirmek hususunda sarf-ı

mesaiden istinkaftır. Senden Cenab-Hakk'a rücu eden bir meselede levm-i layim sana kat'iyyen isabet etmesün" (Hartmann, 1924: 281).

Melametiliğin dayandığı genel nazari esas, bu mezhep erbabının nefse karşı karamsar bir gözle bakması ve onu yenmek ve ezmek, itham etmek ve ilim, amel, hal ve ibadet diye ona nispet olunan her şeyden onu mahrum etmek için bir meşrep oluşturma ihtiyacını hissetmeleri şeklinde belirtilebilir. Tasavvuf ehlinin dünya görüşlerine ve onların aşırı derecede zahitlik şeklini benimseyerek, bir derecede tekkelerin ve vakışarın kaynaklarından geçinmeyi kendilerine şiar edinenlere karşı; herkesin kendi gücü ölçüsünde geçinebilmesi gerektiği görüşüne sahip olmak üzere bir işle, bir sanatla iştigal etmesi prensibini kabullenmişlerdir. Melametilikteki bu nokta; fütüvvetin melametiyyeyi teşkilatlandırdığı göz önüne getirilirse, fütüvvetteki bir iş, bir sanat sahibi olma prensibinin nereden kaynaklandığı daha iyi anlaşılacaktır. Gerek melamet, gerek fütüvvet, bu yollara girenleri dünyadan çekmeyen, bilakis dünyaya ve hayata bağlayan, ana prensiplere sahip yollardı. Mistik olmakla beraber, kuvvetli dünyevi prensipleri de bulunan bu yollar, birer tarikat olmadığından birçok tarikat ehli, melamet neşesine sahip olabiliyor, yahut melamet yoluna da girebiliyordu. Sanat ehli olan veya esnaftan bir bölüğe mensup bulunan tarikat erbabı da meslekleri gereği, tabiatıyla fütüvvet yoluna girmiş oluyordu (Gölpınarlı, 1959: 60-61). Neticede ilk ortaya çıkışları itibarıyla fütüvvet ve melamet arasında yakın bir ilişki vardır. Birincisi ikincisinden önce doğmuş, ilk ortaya çıkışı sırasında iktisadi hayatla doğrudan münasebetdar olmamış, fakat melamet ise olmuştur. Daha sonra ise fütüvvet, melametiliğin etkisiyle iktisadi bir teşkilat şekline dönüşmeye başlamıştır (Kara, 1986: 194.).

İktisadi ve sosyal hayatın içinde aktif olarak yer alan melamilik ve onun tesirinde kalan fütüvvet anlayışı hem kendilerini diğer tasavvufi akımlardan farklı bir zemine oturtmuş hem de etki alanları daha geniş bir yelpazede kabul görmüştür. Bu kabul görmüşlük Osmanlı Devletnin kurulma aşamasında ve devlet teşkilatlanması sürecinde müsbet katkılar sunduğunu söyleyebiliriz.

Melami anlayış bir inanıç tarzı ve bu inanç tarzına dayalı olan ahlak kuralları, yaşam biçimi ve sistematiğidir. Melamet felsefesinde iyi ve güzel davranışları Allah'ın eseri, kötü ve çirkin davranışlar da nefislerinin eseri olduğuna inanılır. Çünkü Allah kötülük dilemez. İyilikse Allah'ın dileğidir. Bu bakımdan melamiler yaptıkları iyilikleri, hayırlı ve güzel işleri gizlerler. Güzel davranışları açığa vurmak onlara sahip çıkmak ve kendini beğendirme, sevdirmek, menfaat edinmek gibi duygulardan kaynaklanır. Oysa insan, güzel davranışların sahibi değildir. Onların gerçek sahibi Allah'dır. Onlara sahip çıkmak Allah'ın olan şeye sahip çıkmak demektir. Buna karşılık kötü davranışları gizlemeye gerek görmezler. Çünkü kötülüklerin sahibi insanın kendisidir. Kendisinin olan şeye sahip çıkmakta sakınca görmezler. İyi davranışlara sahip çıkmak Şahtekarlık olacağı gibi, kötü davranışların gizlenmesi de riyakarlık olacağına inanılır. Bu bakımdan melamet felsefesi kısaca "iyilikleri gizlemek kötülükleri açığa vurmaktır" diye tarif edilir. Kısaca nefsin yerilmesi, kınanması, hakir tutulması esasına dayanır. Melamet, kelime olarak da yermek anlamına gelir. Böylece nefsi (benlik) kınamaya, yermeye çalışılır.

Tasavvuf kurumlaşıp, bu inancı güdenler halktan ve şeriat ehlinden ayrı, toplantı, oturuş ve ibadet yerleri yani tekke, dergah, asitane ve zaviyeleriyle, ibadet tarzlarıyla, giyim-kuşamlarıyla, hatta kullandıkları terimlerle müstakil bir sınıf teşkil ettikten sonra, bir güç kuvvet haline geldikten, iktidar tarafından vakıflarla , ihsanlarla beslenmeye başladıktan sonra bunları kabul etmeyen bir zümre bir sınıf meydana geldi. Bunlara göre halktan ayrılmak, farklı giyim-kuşam, tekke, zikir gibi tasavvufun ruhuna aykırı sayılmaktaydı. Zikir ve riyazet insanı hayallere götürür, halktan ayrılmak adama

benlik verirdi; vakıfla beslenmekse halkın sırtından geçinmekti. Bunlar tasavvuf ve sufi adını bile kabul etmiyorlar, farklı elbise, tekke v.b. gibi şeyleri çok arzu etmiyorlardı. Bunlara göre insanı kemale götüren aşk ve cezbeydi. Şeriata riayetten sonra sohbet, aşk ve cezbe aynı zamanda çalışıp kazanarak yemek ve yedirmek, halkın kınamasına aldırış etmemek, kendini herkesten aşağı görmek gerekti. Melametilerin bu düşünce ve ideolojilerinin bilhassa çalışıp kazanmak esasını yani iktisadi yönünü Fütüvvet ehli temsil etmiş esnafla sanat ve zanaat ehlini teşkilatlandırmıştı (Gölpınarlı, 1969: 125-135).

Zaman içerisinde kendilerini halktan soyutlayan sufilere bir tepki olarak ortaya çıkan melameti zümreyi Horasan kökenli sufiler oluşturmakla birlikte başka coğrafyalardan mutasavvıfların da melamet fikrini benimsedikleri olmuştur. Melamet özellikler açısından "sufilere karşı zahidane bir tasavvuf" olarak nitelendirilebilir. Orta Asya'da ekonomik ve kültürel bir zenginlik merkezi olarak bilinen ve 9. yy. dan itibaren Horasan'da doğup gelişen Melametilik, Türklerin İslamlaşma sürecinde ve islam'ı özümsemelerinde çok önemli bir etkiye sahip olmuştur. Onların sufi mesleklerini tanımlayan Horasan Erenleri tabiriyle de kültürümüzde önemli bir değer olarak da karşımıza çıkmakta ve Anadolu'dan Balkanlara ve Asya steplerine kadar uzanan geniş bir coğrafyanın islam dininin yorumlanmasında da etkili olmuştur.

Kerramiye ile çağdaş olan bu esnek yapılı hareket, ismini Kuran'ın "Allah yolunda savaşan ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayan" ları öven ayetinden almıştır. Müfessirlerin çoğuna göre, bu ayet Melemetilerin kendi silsilelerinin başına yerleştirdikleri Peygamber ve ashabından söz etmektedirn (Nicholson 1958: 62). Bununla birlikte tarihsel gelişimi bilinen Melametiye ilk olarak dokuzncu yüzyılda Nişaburda ortaya çıkmıştır. Nişaburlu Melematilerin çoğu orta sınıf zenaatkar ve ya tacir çevrelerine mensuptu. Melametiyenin ana ilkelerini ilk dile getiren müellifi olan Sülemi bu hareketin kökenlerini Hamdun Kassar ile üstadı Ebu Hafs Haddad'ın ,yani demirci öğretileriyle irtibatlandırmaktadır (Kneysh, 2011: 96)

Melamiliğin ana özelliğini olusturan gizli ibadet uygulamasının Sufiyyeden çok Kerramiye ye bir tepki olarak zuhur ettiğini düşünmekte bir beis yoktur. Bu olgu melametiyenin zamanla sufi hareketiyle bütünleşmesine karşın neden İbn Kerram'ın dindarlık tarzına karşı şiddetle muhalefet etmeyi sürdürdüğünü açıklar.

Melematiyenin gizli ibadet üzerine yaptığı vurgunun sonuçlarından birini ekollerinin ilkelerini yazıya dökmeye isteksizlikleri ouşturmaktaydı. Sulemi ve Kuşeyri gibi Horasan sufileri Melamilerin ana ilkelerinin bir çoğunu benimsemiş ve tasavvuf anlayışlarının esası haline getirmişlerdi (Chabbi, 2002: 65-72,). Tutarlı bir ilkeler bütünü olarak zikredilebeilecek bir Melametiye'nin var olduğunu kabul ederesek Melametiyye akaidini Melamiliğin belli başlı sözcüleri arasındaki anlaşmazlıklardan yola çıkarak tesbit edebiliriz. Bir keresinde halka vaaz verme meselesi gündeme gelmiş ve Ebu Osman, Ebu Hafs ve Hamdun Kassar'ın şiddetli mıhalefetine karşın bunu savunmuştur. Bu tutum farklılığı yeni Melemati kışağının önderlerinin Melemetiyenin zühdün ilkelerini kitlelere aktarma hususundaki özgün tutumundan uzaklaştıklarını gösterir mahiyettedir. Bu bir ödün mü yoksa Kerrami veya sufi propaganda bir karşılık verme girişimi mi olduğu belirsizliğini korumaktadır (Kneysh, 2011: 97).

Buna benzer bir şekilde Sülemi Ebu Osman'ın öğretim tekniklerini seleflerinin mirasından bir uzaklaşma olarak değerlendirmıştır. Ebu Osman'ın pedegojik yaklaşımını anlatırken Sülemi bu yaklaşımın kendisininkine benzediğine ve sufi üstadlarının çoğu tarafından paylaşıldığına işaret eder. Dahası Ebu Hafs ve Kassar'ın aksine Ebu Osman kendi benimsediği ilkeleri seleflerinin her ikisininde uzak durulması gerektiğini söylediği bir uygulama olan yazıya dökme de bir beis görmedi. Tüm bunlar

Ebu Osman'ın öğretisinin sufi ve Melemati gelenekler eresında bir uzlaşma sağlamaya yönelik bir alamet teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Neticede Melematilerle sufiler arasındaki fark her zaman net olmamıştır (Kneysh, 2011: 97).

Melamet ilkeleriyle ilgili olarak ortaya atılan düşüncelerin farklılığı, daha objektif bir bakış açısı ortaya çıkarmakatadır. Olumlu görüş belirtmiş ilk kişi olan Sülemi, melametileri sürekli olarak kentli ve orta sınıfa mensup genç meslek erbabının bir araya gelerek oluşturdukları fütüvvet teşkilatlarıyla irtibatlandırmaktadır. Fütüvvet teşkilatlarının kabaca manevi şövalyelik ve diğergamlık şeklinde özetlenebilecek olan idealleri, takipçilerine kendilerini avamdan üstün görmeyi veye sıradan insanların eksikliklerini küçümsemeyi yasaklayan Melameti öğretisiyle son derce uyumluydu. Benzer bir biçimde gerek Melemati gerekse fütüvvet önderleri kendilerine bağlı kişilerden kibre kapılmamak için ne kadar günahkar ve zelil olurlarsa olşunlar başkalarını kendi nefislerine tercih etmelerini istemiştir (Sulemi, 1969: 125-129).

Bunula beraber zamanla kınanmayı tevazu ile kabul etmek yerine kınayacak insan arayan bazı ahlaksız serseri ve düzenbazlar Melemati ismini benimsedi. Melemati öğretisinim doğasında mevcut olan özgürlükçü ve antisosyal potansiyelin bu gelişmeyi izleyen açılımı, Melameti hareketinin bir bütün olarak itibarını zedeleyen ipsiz sapsız dervişlerin faaliyetleriyle irtibatlandırılmaktadır. Özgün Melemati ideal ve uygulamalarının özellikle de diğer insanlardan farklı giysi giyinmekten ve sesli zikirden uzak durmayı öğütleyen orada oraya seyhat edip durmayı yasaklayan pazar halkıyla yakın ilişkiler kurmayı öğütleyen bir Melametilik türünün yeniden ortya çıkışı olarak bazen Nakşibendilikten (Kneysh, 2011: 99) bahsedilse de, bu tarikat ortodoksi bir Sünni hareket olarak ne Orta Asya'da, ne Hindistanda ne de bir başka coğrafya da heterodoks bir eğilim göstermemiştir.

4.4.2. Kalenderilik ve Haydarilik

İlk defa yaklaşık olarak X. yüzyılda Orta Asya ve İran'da, Horasan Melametiliğinden kaynaklanan, henüz teşkilatlanmamış büyük bir sufilik akımı olarak ortaya çıkan Kalenderilik, XII. yüzyılın sonunda Cemaleddin-i Savi adlı İranlı bir sufinin gayretiyle teşkilatlanmaya kavuşmuş ve Kalenderiyye veya Cavlakiyye adıyla Orta Doğu'da ve Orta Asya'da heterodoks bir tarikat olarak geniş taraftar toplamıştır (Ocak, 1996: 66-67).

Büyük bir sufilik akımı olan Kalenderilik; Hinduizm, Budizm ve Maniheizm gibi eski Asya dinlerinden etkilenmiştir. Kalenderilik genel itibariyle Sünnilikten ziyade, eski İslam öncesi Türk inançlarının ve sosyal yaşantısının oluşturduğu bir sentezin yansımasıdır. Bazı kaynaklarda, Anadolu Kalenderiliği içinde eski Hürremi, Zerdüşti ve Mezdekileri andıran inançlar bulunduğu; Şiiliği hatırlatan itikadlara sahip oldukları ve hatta yaygın bir Hz. Ali kültü var olduğundan bahseder (Ocak, 2002: 121). Bu açıdan baktığımızda bu sufi akımın sahip olduğu ve savunduğu inancın, XIV. ve XV. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan ilk Bektaşi tarikat inancının çıkış noktası veya menşei olduğunu söyleyebiliriz. XIII. yy Anadolusu'nda görülen Yesevilik, Haydarilik ve Vefailik; Kalenderi sufiliğin farklı isimler altında teşkilatlanmasından başka bir şey değildir. Bu sufi akımlar Kalenderiliğin içinden çıkmış ve onun alt kolları olarak sayılabilir.

Diğer birçok tarikat dervişleri gibi Kalenderi dervişleri de Moğol İstilası'ndan sonra istila edilen yahut istila edilme korkusu yaşayan Türkistan, Buhara, Harezm, Irak ve İran'dan Anadolu'ya muHocaret etmişlerdir. Kalenderi dervişlerinin Anadolu'ya ilk girişlerinin de bu istila ile olduğu varsayılmaktadır (Köprülü, 1996: 49).

Kalenderiler eski kaynaklarda “taife-i ibahiyye (helal-haram tanımayan), taife-i zenadika (dinsiz), cevalika ve kalenderan” gibi isimlerle zikrolunurlar. “Taife-i ibahiyye ve taife-i zenadika” isimleri resmi kaynakların Kalenderilere verdiği isimlerdir. Diğerleri ise bizzat kendilerinin kullandıkları isimlerdir. Osmanlı müverrihlerinin “abdal, ışık, torlak, şeyyad, haydari, edhemi ve şemsi” gibi manen hemen hemen müteradif kelimelerle kastettikleri hep bu Kalenderilerdir (Köprülü, 1996: 50).

Kalenderiler, genellikle meczup tabiatlı kişilerdir. Usturayla kazınmış, saçsız, kaşsız, sakalsız ve bazen bıyıksız başları; postlarıyla örtülmüş yarı çıplak vücutları ve taşıdıkları nefir, nacak, asa, keşkül gibi ilginç aksesuarlarıyla bütün dikkatleri üzerlerine topluyorlardı. Toplumda genel kabul görmüş kurallara aykırı davranışları, Sünni İslam’ın bazı inanç ve ibadet esaslarına lakayt tavırlarıyla sadece sıradan insanların değil, Sünni tasavvuf çevrelerinin dahi tepkilerine hedef olan Kalenderiler genellikle bekar gençlerden ve orta yaşlılardan oluşan gezgin dervişlerdi. Genellikle kış mevsiminde ikamet ettikleri zaviye ve tekkeleri olmakla beraber, çoğu zaman geniş bir coğrafyada küçük gruplar halinde dolaşarak vakit geçiriyorlardı. Bu dolaşma başı boş ve amaçsız değil, ritüel mahiyetinde bir seyahatti. Bu seyahatleri sırasında geçimlerini yine ritüel mahiyetindeki dilenme ile sağlıyorlardı (Ocak, 2002: 112-113)

Kalenderilerin, sahip oldukları ve inandıkları muhalif inanç ve görüşlerinden dolayı, merkezi yönetim-iktidarlardan uzak durmak için daha çok kırsalda ve taşrada seyahat etmeleri, onların diğer tarikatlara göre halkla daha fazla temas ve yakın ilişkide olmalarını sağlamıştır. Kalenderiler; tuhaf kılık ve kıyafetleri, kalenderane sufiliğini dış görünüşlerine yansıtmaları, temsil ettikleri aşırı inanç ve görüşleriyle tasavvufi tarikatlar içinde çok farklı ve dikkat çekici bir yere sahiptirler.

Kalenderilerin kural dışı yaşayış tarzları özellikle kentli toplumun tepkisini çekip dışlanmalarına yol açtığı gibi, sebep oldukları bazı düzeni bozucu hareket ve olaylardan dolayı da kendilerini sık sık siyasi otorite ile karşı karşıya getiriyordu. Müfrit Şii akaidi ve Batıni fikirleri yaymaya çalışan Kalenderilerin Anadolu’da karıştıkları ilk dini-siyasi hareket “Babailer İsyanı” idi. Baba İshak, Amasya civarında bir mağarada veli hayatı geçirmekte ve Anadolu’nun muhtelif sahalarındaki Türkmenler arasında kendi savunduğu inancı yayarak, birçok taraftar oluşturarak, Gefersud (Kefersud) ve Maraş civarındaki müritlerine haber göndererek isyanı başlatmıştır (Köprülü, 1996: 50). Nitekim belli düzeyde başarılı da olmuşlar ve “Malatya, Tokat ve Amasya” gibi şehirleri ele geçirmişlerdir. Ancak daha sonra bu isyan zor da olsa bastırılmıştır.

Bu isyan Kalenderilerin merkezi iktidara karşı giriştiği ilk isyan olmamakla birlikte sonuncusu da olmamıştır. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı döneminde de bazı ayaklanmalara katılmışlar ve bazılarını ise bizzat gerçekleştirmişlerdir. Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa isimli Kalenderi şeyhleri Manisa ve Aydın yöresinde isyan etmişlerdir. Bu isyan bastırılınca 1416’ da Şeyh Bedrettin’in yönetiminde Rumeli’de yeniden isyan başlatılmış ve çok geçmeden o isyan da bastırılarak, yakalanan Şeyh Bedrettin idam edilmiştir. Kalenderilerin bu isyana da katıldıkları eski kaynaklarda belirtiliyor. Bu isyanlara Kalenderilerin iştiraklerinin merkezi yönetim tarafından biliniyor olması Osmanlı siyasi otoritesini Kalenderilere karşı ihtiyatkar ve baskıcı olmaya yöneltmıştır. 1492’de Arnavutluk’ta bir Kalenderi dervişinin suikastına maruz kalan II.Bayezid, Kalenderi tekke ve zaviyelerine sıkı bir takip getirtmiş ve baskı siyaseti uygulanmasını emretmiştir. Uygulanan bu baskı politikasından Balkanlarda Varna ve Selanik sancakları, Anadolu’da ise Denizli ile Afyon civarındaki Kalenderi tekkeleri ve özellikle Eskişehir’de bulunan Seyyid Gazi türbesi nasibini almıştır. Eski kaynaklarda bu tekke, Kalenderiliğin en önemli merkezi olarak gösterilmiştir (Ocak, 2002: 151). Anadolu Selçuklularından beri Kalenderilerin elinde bulunan tekke

kapatılmış, yerine medrese açılmış ve kısa bir süre sonra da Bektaşi tekkesi haline gelmiştir. Bu tekkede görülen, kısa sürede gerçekleşen dönüşüm daha önce de bahsettiğimiz gibi Kalenderi inancının Bektaşi inancına olan yakınlığını ve onun görüşlerinin temelini ihtiva ettiği düşüncesini destekler niteliktedir.

Gerçekleşen birçok Kalenderi isyanının yoğun bir Safevi-Osmanlı mücadelesinin yaşandığı XVI. yüzyılda gerçekleşmesi tesadüf olmasa gerek. Anadolu'daki heterodoks ve Şii inanca mensup zümrelerin, Safevi propagandası ile isyana teşvik edildikleri ve Safevilerin Anadolu'daki mevcut Şii nüfuzunu kullanarak Osmanlı otoritesini sarsmaya çalıştığı aşikardır.

Sonuç olarak baktığımızda Kalenderilerin Osmanlı ve Selçuklu dönemi Türkiye tarihinde siyasi otorite ile en çok problem yaşayan sufi çevrelerin başında olduğunu söyleyebiliriz. Anadolu'da meydana gelen pek çok Şii kökenli isyanlarda Kalenderiler yer almıştır. Binaenaleyh siyasi otorite tarafından sürekli bir takibat ve baskı altında tutulmuşlardır. Uygulanan bu baskı sonucunda özellikle XVI. yüzyıldan sonra Kalenderi dervişleri ve müritleri, çeşitli tarikatların kisvesi altına girerek kendilerini siyasi otoritenin baskısından korumaya çalışmışlardır. Özellikle Şii inanca yakınlığı ile bilinen Bektaşi tarikatına sığınmışlardır. Bu yüzyıldan sonra Anadolu'da fiili olarak etkinlik göstermekten ziyade, diğer bazı tarikat ve sufi çevreler içinde inançlarını sürdürmüşlerdir.

Anadolu'ya özellikle XIII. yüzyıl başlarından itibaren vuku bulan göçlerle değişik tasavvuf çevrelerine bağlı Sünni ve Batıni derviş grupları gelmiştir. Göç eden bu derviş ve şeyhler fethedilen topraklara yerleşiyor ve buralarda tekke ve zaviyeler açıyorlardı (Ocak, 2002: 198). Çeşitli sufi çevrelerin göç etmesiyle XIII. yüzyılda Anadolu değişik tasavvuf akımlarının cereyan ettiği bir alana dönüşmüştür. Bu göç eden sufi gruplar içerisinde heterodoks dediğimiz inanca mensup, yani samimi birer Müslüman olmalarına rağmen eski Türk inanç ve geleneklerinin etkilini hala taşıyan "baba, abdal ve dede" lakaplı okumamış derviş ve şeyhler de vardı. Kalenderiler ise bu heterodoks inanca mensup Anadolu'ya göç eden sufi çevre içinde çok önemli bir yeri teşkil ediyordu.

Kalenderiler arasında yaygın bir Şii itikadı ile Hz. Ali kültü olduğundan ve bu inancın Bektaşiliğe etkisinden biraz bahsetmiştik. Günümüzde Bektaşi tarikatının ilk temsilcileri olarak addedilen ilk Bektaşi dervişleri, aslında Kalenderi sufiliğin temsilcileridirler. Bildiğimiz gibi Kalenderiler günümüze kadar devamlılığını isim olarak sürdürememiş, özellikle XVI. yüzyılda vaki olan baskılar sonucunda birçok farklı sufi çevrelere ve özellikle Bektaşi tarikatı içerisinde inançlarını sürdürmüşlerdir. Bu yüzden bu dervişlerin günümüzde Bektaşi olarak nitelendirilmesi doğal karşılanabilir. Bahsedeceğimiz bu dervişlerin kendi velayetnamelerinde Kalenderi olduklarını açık bir şekilde ifşa eden anekdotlara ve Kalenderilerin özelliklerine rastlıyoruz. Misal verecek olursak, velayetnamelerinde bu dervişlerin ışık taifesinden sayılmaları; üzerlerinde taşıdıkları asa ve keşkül gibi aksesuarlardan bahsedilmesi; saç, sakal ve bıyıklarını tıraş etmeleri ve yarı çıplak gezinmeleri; ışık, abdal ve torlak gibi kelimelerin bu dervişler için kullanılması ve Kalenderiler arasında çok yaygın olan esrar kullanımından bahsedilmesi bunların birer Bektaşi dervişinden çok Kalenderi dervişi olduğunu desteklemektedir (Ocak, 1993: 124).

Melamilik akımı zaman içinde birçok tarikatı etkilemişse de esas itibarıyla Kalenderilik tarikatının fikirsel temelini oluşturmuştur. Kalenderilik, Melamilik akımının fikirsel temeli üzerine kurulmuş, tarihi süreç içerisinde başka etkileşimlere maruz kalmış, kısmen farklılaşmış biçimidir (Ocak, 1993: 11-15). Tarikatın teşkilatlanma çabalarında Cemaleddin Savi'nin adı öne çıkmaktadır. O ve onun

etrafında toplanmış olan Muhammed Belhi, Celaleddin Dergezini, Ömer Girihi gibi şahsiyetler Kalenderilik'ın teşkilatlanmasında çok önemli roller üstlenmiştir (Yazıcı, 1996: 313-314). Temeli ilahi aşka dayanan ve bu aşka ulaşma dışındaki her şeyi değersiz gören Kalenderilik tarikatı, Melamilik dışında farklı kültürel ve mistik yapılardan da beslenmiştir. Araştırmacılar, Kalenderiliğin kökeninin esas itibarı ile Hind-İran mistik çevrelerinde yani Budist, Zerdüşti ve Maniheist kültürlerde aranması gerektiğini belirtmektedir (Ocak,1999:5-11). Ayrıca Tahsin Yazıcı'da Kalenderilik'te güçlü bir Hint ve Budist bir etki olduğunu söylemektedir.

Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderiliği toplumsal nizama karşı çıkarak dünyayı dikkate almaya değer görmeyen ve bu düşünüş biçimini hayatın her alanında açığa vuran bir akım olarak tanımlamaktadır. Ancak isabetle belirttiği üzere, bu tanımlama Kalenderilik akımına mensup herkesi tam anlamıyla niteleyecek yeterlilikte değildir. Zira Kalenderilik akımına mensup dervişler, tek parça ve homojen bir görünüm arz etmemektedirler (Ocak,1999:5).

Kalenderilik özü itibarı ile senkretik ve bağdaştırmacı bir karaktere sahiptir. Her senkretik inanç gibi dinamik, geçirgen ve değişken bir yapısı vardır. Kültürel anlamda sınırları yerel olanla yetinmeyecek kadar geniştir. Farklı kültür çevrelerinden beslenmekten çekinmeyecek kadar değişikliğe açık ve esnek bir yapısı vardır (Su, 2009: 16).

Kalenderileri homojen bir yapı olarak tanımlamak bu özelliklerinden dolayı zordur. Ahmet Karamuştafa ise, bu akıma "yeni zühd" adını vermekte ve akımın temel esasının toplumsal sapkınlık yoluyla gerçekleştirilen yeni bir zahidlik anlayışına dayandığını ifade etmektedir (Karamustafa, 2005: 80).

Melamilik'te olduğu gibi, Kalenderilik akımı da mal-mülk edinme çabalarını red etme üzerine kuruludur. Topluma ekonomik olarak katkı yapmak yerine gönüllü yoksulluk tercih edilmiştir. Yerleşik hayat bütün kurumları ile reddedilmiş, çalışmak, ev-bark edinmek, gibi toplumsal yapıya adapte olmayı gerektirecek uygulamalar yerilmiş, gezgin ve başıboş şekilde yaşamak temel prensip haline getirilmiştir. Cinsel faaliyetler de kutsal olana bağlılık açısından önemli bir engel olarak görülmüştür. Bundan dolayı evlenmemek tarikatın önemli bir prensibi olarak kabul edilmiştir (Karamustafa, 2005: 24-27).

Kalenderilerin zihinsel yapısı, toplumsal yaşam ve kurumlara muhalefet üzerine kuruludur. Onlar bütün kuralları ile toplumu ret eden bir nevi anarşist dervişlerdir. Ancak klasik zühd anlayışında olduğu gibi, toplumdan uzaklaşıp bir kesiş yaşamı sürmek, onların tercih ettiği bir yaşam biçimi değildir. Toplumun değerlerini yadsımayı, toplumun içinde yaşayarak ve fakat toplumun geleneksel dini ve yaşamsal değerlerine saldırarak yapmışlardır. Toplumsal sisteme tepki içinde olsalar da varolan sistemin değişmesine veya toplumu düzeltmeye yönelik bir çabaları yoktur. Bu dervişler düzen karşıtıdırlar ve toplumun alışageldiği değerlere muhalefet esası üzerine hareket etmektedirler. Bu alışılmış olana muhalefet, giyim kuşam ve görünüş itibarıyla toplumun yadsıdığı ve hor gördüğü bir tarzı benimsemekten farz olan ibadetlere ilgisizliğe kadar oldukça geniş bir yelpazede yer almaktadır (Karamustafa, 2005: 23-27).

Kalenderi dervişlerin namaz kılmadıkları, oruç tutmadıkları onlara sıklıkla yöneltilen bir eleştiri idi. Farz olan ibadetlere ilgisiz olmalarına karşın semaya çok önem verirlerdi. Sema onlar için en önemli ibadet konumundaydı. Semada temel amaç vecde ulaşmaktı. Kalenderi dervişlere, bu amaca ulaşmak için esrar ve kenevir gibi uyuşturucu maddeler kullandıkları suçlaması yapılırdı. Her zaman yanlarında def, davul, nefir (bazı dervişlerin yanlarında taşıdıkları, sığır boynuzundan yapılmış boruya verilen isimdir)

gibi müzik aletlerini taşırlar ve buldukları fırsatlarda toplum içinde bunları kullanarak sema gösterileri yaparlardı. Sema törenlerinde bu müzik aletleriyle ürkütücü sesler çıkararak ateş etrafında raks eder ve çılgınca hareketlerde bulunurlardı. Kalenderilere sıklıkla livata ve hayvanseverlik gibi suçlar isnat edilirdi (Menavino, 2011: 55). Bu suçlamaların ne derece gerçeği yansıttığı bilinmemektedir. Ancak suçlamanın Kalenderilik'te bulunan "cemal-perestlik" veya diğer ismiyle "mahbub-perestlik" denilen yaygın bir düşünce biçimi ile ilgisi vardır. Cemal-perestlik düşüncesi, bazı sufilerin, Allah'ın güzelliğinin genç delikanlıların yüzünde tecelli ettiği inancı ile, kendilerine güzel yüzlü delikanlılardan dost edinmesini ifade etmekteydi. Livata suçlamaları ya bu düşünceyi merkeze alarak edinilen ilişkileri yanlış değerlendirmekten kaynaklanıyordu veyahut cemal-perestlik gerçekten birtakım sapık ilişkilerin doğmasına sebep olmuştu (Ocak, 1996: 169-176). Cemal-perestlik, çağrışımları veya neticeleri sebebiyle şiddetli eleştirilere maruz kalıyordu.

Ancak eleştirilere rağmen bu görüşü benimseyenler tavırlarını sürdürmekten vazgeçmemişlerdi. Örneğin VII. / XIII. yüzyılda Anadolu'da faaliyet göstermiş Evhadiyye hareketinin piri olan Şeyh Evhadüddin Kirmani, cemal-perestliği benimsemiş önemli sufilerdendi. O, genç delikanlılara aşırı ilgi duymuş ve onlarla sema etmekten büyük zevk almıştır. Evhadüddin, Anadolu'da bu sebepten dolayı şiddetli eleştirilere maruz kalmasına rağmen meşrebinden vazgeçmemiştir (Bayram, 2008: 62-63). Kalenderilerin görünüşleri toplumun bütünü tarafından yadırganan tuhaflıklar içermekteydi. Bu tarz, muhtemelen Melamilik'te vurgulanan toplum tarafından dışlanma felsefesinin bir yansıması olarak benimsenmişti. Tuhaf görünüş ile toplumda tiksinti yaratmak ve bu şekilde toplumsal dışlanmayı sağlamak amaçlanmıştı. Bu amaca uygun olarak, bazıları bütünüyle çıplak, bazıları yarı çıplak dolaşırdı. Bazıları kıldan dokunmuş olan ve cavlak adı verilen yün çuvallar giyerdi. Çokluk itibarı ile çahar darb denilen ve saç, sakal, bıyık ve kaşların ustura ile kazındığı bir görünüş biçimi benimsenmişti (Ocak, 1999: 158-165). Üzerlerinde ilginç donanımlar taşırlardı. Dilenci çanağı ve derviş değneği gibi klasik derviş aksesuarlarına ek olarak, onların bir kısmı üzerlerinde balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşırdı (Karamustafa 2005: 27-30). Bu dervişler yaşamlarını gezgin olarak sürdürürlerdi. Gezginlik aslında bütün tasavvuf erbabında söz konusu. Bu dervişler yaşamlarını gezgin olarak sürdürürlerdi. Ancak gezginlik Kalenderi dervişlerde bir yaşam tarzı mesabesinde idi. Seyahat etmek, dünya malına değer vermemenin ve fakirliğin bir göstergesi ve aynı zamanda bunun sürekli kılınma biçimi idi. Gruplar halinde şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy ilahiler söyleyerek dolaşırlar ve geçimlerini dilenerek sağlarlardı. Bazen zenginlerin evlerinin önlerinde konaklayıp onları medhedici sözler söyleyerek onların ihsanlarına nail olurlar, bazen de çarşı pazarda karşılaştıkları insanların fallarına bakarak veya ilgilerini çekecek kehanetlerde bulunarak, onlardan para veya yiyecek temin ederlerdi (Ocak, 1999: 167-168).

Bütün bu özelliklerinden dolayı, Kalenderi dervişlere karşı şiddetli tepkiler yönelmiştir. Bu tepkiler toplumun her kesiminden olmakla birlikte, özellikle ulema tarafından dile getirilmiştir. Ulema onları şeriatın dışına çıkmakla itham etmiştir. Bu ithamdan dolayı çoklukla zındıklık ve mülhidlikle suçlanmışlardır. Aynı şekilde diğer tarikatlar ve halk tarafından da benzer suçlamalara maruz kalıp dışlanmaları söz konusu olmuştur. Ancak halk tarafından Kalenderi dervişlere tepki gösterilmesi çok nadir rastlanan bir durumdur. Sıradan insanlar genellikle Kalenderi dervişlere karşı büyük bir saygı duymuşlardır. Özellikle meczub görünüşlü dervişlere Hızır olma ihtimaline binaen aşırı müsamaha gösterilmiş, onlara saygı ve ikramda kusur edilmemiştir. Kalenderiler hayatta oldukları gibi vefat ettikleri zaman da çok büyük saygıya mazhar

olmuşlardır. Hatta birçok Kalenderi şeyhinin mezarı halk tarafından bir ziyaret merkezi haline getirilmiş ve mezar üzerine inşa edilen türbe ile etkili bir kutsiyet merkezine dönüştürülmüştür (Ay, 2008: 145-150) Bu konuda Anaadolu'daki heterodoks zümrelerin o dönem itibariyle bırakmış oldukları kanaat, mükellefiyetler konusunda zaafiyet içerisinde oldukları, oruç tutmadıkları, namaz kılmadıkları içki içip mahremiyete dikkat etmedikleri ve zındıklık derecesinde bir hayatlarının olduğu yönündeki ortak düşüncelerdir.

Haydarilik ise Kutbeddin Haydar'ın piri olduğu tarikattır. Kutbeddin Haydar, Horasan'da Zave şehri çevresinde yaşamıştır. XIII. yüzyılın ilk yarısında vefat edinceye kadar orada kalmış ve Zave şehrinde defnedilmiştir (Yazıcı, 1996: 14). Haydarilik, Kalenderilik tarikatı ile aynı düşünce sistemine bağlıdır. Benimsediği düşünce biçimi, tarikat ayin ve erkanı, dervişlerin dış görünüşü gibi hususlarda Kalenderilik'le hemen hemen aynı özellikleri göstermektedir (Köprülü, 1996: 50). Kalenderi dervişlerinden farklı olarak Haydariler, çehar darbın diğer gereklerini yapmakla birlikte, bıyıklarını tıraş etmezlerdi. Şeyh Kutbeddin elbise olarak keçe giyer ve yalınayak dolaşırdı. Birçok insan ondan etkilenerek böyle dolaşmaya başlamıştı. Kazvini kendisinin keçe giyen ve yalın ayak dolaşan çok güzel Türk köleleri gördüğünü ve onlara Haydar'ın ashabı dendiğini kaydetmektedir. Kutbeddin Haydar'ın kenevir yapraklarını vecde ulaştırıcı bir araç olarak kullandığı ifade edilmektedir. Hatta esrarın vecde getirici bir araç olarak ilk defa onun tarafından kullanıldığı öne sürülmüştür. Kutbeddin Haydar'ın müritleri de benzer halleri benimsemişlerdir. Zave'deki zaviyesi etrafında toplanan müritleri, Kalenderiler gibi XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan, Anadolu, Suriye ve Mısır'a yayılmaya başlamışlardır(Ocak, 1996: 40). Her iki tarikat mensubu da tarikatların daha ilk ortaya çıktığı andan itibaren kurdukları zaviyeler vasıtasıyla kendi fikirlerini yaymaya başlamışlar, Hindistan ve İran gibi muhtelif yerlerde olduğu gibi Anadolu'da da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Tahrir defterlerinde kalenderhane ve haydarihane olarak geçen zaviyelerin bu tarikat mensupları tarafından kurulduğuna şüphe yoktur. Nitekim, İstanbul'da Kalenderilerin bir arada kalması için pek çok zaviyenin kurulduğu bilinmektedir (Barkan-Ayverdi, 1970: 155-166). Tahrir defterlerinde tespit edilen zaviyeler ile ilgili bilgiler de zaten bunu tartışmasız bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat, Osmanlı Devleti'nin onlar üzerindeki baskısını arttırması, tarikat mensuplarının eski alışkanlıklarını bırakmaya zorlamış olmalıdır. Bu yüzden, onlar bazı yerlerde Bektaşi ve Mevlevi gibi devletin meşru gördüğü tarikatlara yaklaşarak devlet baskısından kurtulmayı denemişlerdir. Zira onların hem Bektaşiler hem de Mevleviler ile ilişki içinde olduklarına dair tahrir kayıtlarında bazı bilgilere ulaşılmaktadır. Ayrıca Konya, Larende ve Erzincan kazalarında kalenderhane ve haydarihanelerin yan yana bulunması, her iki tarikat mensubunun birlikte hareket ettiğini göstermektedir. Örneğin Hısn-ı Keyf'te tespit edilen Baba Mahmud Haydari zaviyesi bir müddet sonra Baba Mahmud el-maruf Kalenderhane şeklinde kaydedilmiştir. XV. ve XVI. yüzyıllara ait tahrir defterleri üzerinde yapılan inceleme neticesinde Ankara, Aksaray, Ayasuluk, Bayburt, Beyşehir, Birgi, Bursa, Erzincan, Erzurum, Hısn-ı Keyf, Kastamonu, Kırşehir, Larende, Niksar, Milas, Konya, Kayseri, Tokat, Zile kazalarında Kalenderi ve Haydari dervişlerinin toplanma alanları olan kalenderhane ve haydarihaneler tespit edilmiştir. Kalenderi ve Haydari zaviyeleri Orta ve Doğu Anadolu'da yoğunluk kazanırken batıya doğru gittikçe azalmaktadır. Bu zaviyeler özellikle Konya, Kayseri, Larende, Beyşehir, Aksaray, Kırşehir, Ankara, Kastamonu, Tokat, Zile, Niksar gibi Orta Anadolu'da yoğunlaşmaktadır. Kalenderi ve Haydarilerin Orta Anadolu ve civarında yoğunlaşması tarikatların daha ilk ortaya çıktıkları dönemden itibaren başlamıştır. Kalenderi

tarikatının kurucusu Cemaleddin Savi'nin ilk halifelerinden Şeyh Ebubekir Niksari ve Şeyh Ömer-i Girihi ile Haydari tarikatının kurucusu Kudbeddin Haydar'ın ikinci nesil halifelerinden Hacı Mübarek-i Haydari Konya'da yaşamıştır (Eflaki, 1995: 20-21,233) Konya çevresinde bulunan Aksaray, Larende, Beyşehir gibi yerlerde tespit edilen zaviyeler Kalenderi ve Haydarilerin bahsedilen bölgeye kalabalık bir şekilde geldiklerini göstermektedir. Buralarda kurulan zaviyeler muhtemelen Şeyh Ebubekir Niksari, Şeyh Ömer-i Girihi ve Hacı Mübarek-i Haydari ile birlikte Anadolu'ya gelen dervişler veya onların teşviki ile halifeleri tarafından tesis edilmiş olmalıdır. Haydarilik, Kutbeddin Haydar'in piri olduğu tarikattır. Haydarilik, Kalenderilik tarikatı ile aynı düşünce sisteminin ürünüdür. Benimsediği düşünce biçimi, tarikat ayin ve erkanı, dervişlerin dış görünüşü gibi hususlarda Kalenderilik'le hemen hemen aynilik arz etmektedir. Müvelleh dervişliğin Kalenderilik'ten sonraki en büyük tarikatıdır (Ocak, 1996: 38). Tarikatın piri olan Kutbeddin Haydar, Horasan'da Zave şehri çevresinde yaşamıştır. VII. / XIII. yüzyılın ilk yarısında vefat edinceye kadar orada kalmış ve Zave şehrinde defnedilmiştir. Haydariler demir halka, tasma, bilezik, kuşak bukağı ve zincir taşımayı adet edinmişlerdi. Haydari dervişlerinin metale olan düşkünlükleri, şeyhlerinin dönemin kaynaklarına yansıyan tasviri ile de uyum arz etmektedir. Kaynaklarda Şeyh Kutbeddin Haydar'ın sıcak ve erimiş demiri bir mum gibi eline alarak boynuna ve eline sardığı, böylece kolye, bilezik ve yüzük yaptığı ifade edilmektedir (Karamustafa, 2005: 29).

Nizamüddin Evliya, Haydari müridlerinin demirden kolye, yüzük ve bilezik takma adetlerini şeyhleri Kutbeddin Haydar'a dayandırdıklarını ve onun buna benzer davranışları ile temellendirdiklerini ifade etmektedir (Nizameddin Evliya, 1996: 101-102) Kazvini'nin verdiği bir bilgi, Kutbeddin Haydar'ın özellikle ateşe olan hakimiyetini belirgin kılması açısından önemlidir. Buna göre o yazın ateşe kışın ise karın ortasına dalmakta ve çevreden birçok insan onun bu acayip halini görmeye gelmektedir (Kazvini, 1990 : 256). Şeyh Kutbeddin Haydar'ın ateşten etkilenmemesi, ateşle birtakım olağanüstü gösteriler yapan Rifailer'i akla getirmektedir. Kalenderi dervişlerinden farklı olarak Haydariler, çehar darbın diğer gereklerini yapmakla birlikte, bıyıklarını traş etmez uzatırlardı (Makrizi, 2007 : 407). Şeyh Kutbeddin elbise olarak keçe giyer ve yalınayak dolaşırdı. Birçok insan ondan etkilenerek böyle dolaşmaya başlamıştı. Kazvini kendisinin keçe giyen ve yalın ayak dolaşan çok güzel Türk köleleri gördüğünü ve onlara Haydar'ın ashabı dendiğini kaydetmektedir (Kazvini, 1990 : 256). Kutbeddin Haydar'ın kenevir yapraklarını vecde ulaştırıcı bir araç olarak kullandığı ifade edilmektedir. Hatta esrarın vecde getirici bir araç olarak ilk defa onun tarafından kullanıldığı öne sürülmüştür (Karamustafa, 2005: 60).

Kutbeddin Haydar'ın muridleri de benzer halleri benimsemiş olarak kaynaklara yansımıştır. Onun Zave'deki zaviyesi etrafında toplanan müridleri daha sonra, özellikle VII. / XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan, Anadolu, Suriye ve Mısır bölgelerine yayılmaya başlamıştır (Ocak, 1996: 40).

XII. ve XIII. Yüzyıllrda Orta Asya ve Anadolu'da yerel dini yapının önemli bir parçası halini almış bulunan gezgin dervişlerden(kalenderler) söz edildiğini görmekteyiz. Kalenderler genelde merkezi tarikatlar halinde örgütlenmemiş durumdaydı; bununla birlikte ayırıcı giysiler giymekte, gezgin bir hayat sürmekte ve kendilerini diğer sufilerden ayıran yazılı olmayan kurallara göre hareket etmekteydiler. XVI. yüzyıla gelindiğinde kalenderiyye toplulukları orta asya dan silinmekle birlikte Orta asya ve Doğu Türkistanda yirminci yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürmüştür (Kneysh, 2011: 254).

Kalenderiye hareketinin islam dünyasının doğudaki topraklarında ortaya çıkıp oraya yayılmış olmasına karşın Kalenderler kendilerini tasavvuf içerisinde fark edilebilir bir eğilim olarak XIII. Yüzyılların ilk onlu yıllarında Şam'da ve Dimyat'ta mevcut olduklarını ileri sürmekteydi. Hareketin kurucusu olan İranlı Cemaleddin Savi takipçilerine saç, sakal, bıyık ve kaşları traş etmek ve bir gezgin yaşantısı sürdürmek gibi uygulamalara dayalı ayırıcı bir kimlik elde etti. Kariyerine geleneksel bir şeyh olarak başlayan Cemaleddin, vaazlarını Irakta gösterişli bir şekilde donatılmış bir tekke de "pahalı mücevherlerle bezeli altından yapılmış bir kürsüden vermekteydi. Sonraları Cemaleddin kurumsallaşmış tasavvufun tuzaklarından uzak durmaya başladı. Hankahtaki rahat konumunu terk ederek kırk derviş eşliğinde ülkeyi dolaşmaya başladı. Cemaleddin ölmeden önce ölünüz peygamberi vecizeye uygun olarak bu dünyaya sırtını döndü, mülkünü terk etti ve kazanç sağlayıcı bir işle meşguliyet, evlilik ve hatta arkadaşlık da dahil olmak üzere toplumsal hayatın hem hakları hem de yükümlülükleri ile ilişkisini kesti. Cemaleddin'in bireyci mesajının ve sürdürdüğü münzevi yaşam tarzının hilafına olarak, tilmizleri bir gezgin dervişler topluluğu teşkil etti. Süreç içerisinde gündelik hayatın dayattığı koşullar ve yeni doğmuş kalenderi topluluğunun varlığını sürdürme hususunda yaşanan zorluklar dolayısıyla ödünler verildi. Başlangıçta Kalenderilere yabani bitki ve meyvelerle beslenmeyi ve cinsel organlarını örtecek yapraklar dışında hiçbir şey giyinmemeyi öğütleyen Cemaleddin sonraları sayıları hayli artmış olan müridlerine bağış kabul etme ve avret yerlerini örtmek için kalın yünlü giysiler giyme izni verdi. Hayatının sonlarına doğru sayıları giderek artan mürdleriyle meşgul olmak istemeyen Cemaleddin gecenin karanlığında onları terk edip Dimyat yakınlarındaki mezarlığa yerleşti, sonraları Cemaleddin'in buradaki türbesinin etrafında bir zaviye inşa edildi (Kneysh, 2011: 254).

Kalenderiliğin kurucusu Cemaleddin'in daha çok sözlü aktarıma dayalı olan mirası münzevi bir yaşam tarzını, ifrat dercesinde bir riyazeti öğrenimin önemsizliğini ve toplumsal hayatın tüm kökleşmiş kalıpları yanında hem resmi hem de dini otoritelere karşı duyulan derin bir hoşnutsuzluğu vurgulamaktadır. Cemaleddin'in Anadolu'daki takipçileri zamanla "cavlakiyye" (çul giyiciler) diye anılmaya başladı. Yapısı itibariyle kurumsallaşma karşıtı bir hareket olmasından dolayı, Kalenderiyye Anadolu da olduğu gibi İran ve Hindistanda da karşılaşılabilen bir dizi küçük yerel gruplar halinde teşekkül etti. Hindistan'da birkaç ünlü sufi ve şair Fahreddin Iraki ve Emir Hüseyini gibi entellektüeller hayatlarının bir evresinde kalenderiyenin tavizsiz dindarlığından etkilenerek Kalenderilerin kurumsallaşma karşıtı tutumlarını benimsedi. XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında boy gösteren Haydariyye tarikatı, Kalenderi dindarlığının ifrat dercesindeki bir yorumunu temsil etmektedir. Haydariler "bedenlerini çul,keçe veya koyun deri,siyle örtmekte ve kulak boyun bilek ve cinsel organlarına demir yüzükler takmakta" idi. Resmi dine tepeden bakıyor ve toplumsal kuralları sık sık alaya alıyor dalga geçiyorlardı. Osmanlı alimleri onları sübyancılıkla ,esrar ve içki içmekle suçlamaktaydılar (Kneysh, 2011: 255).

Kalenderilik kaba ve kalın hatlarıyla yaşadığı toplumun nizamına karşı çıkarak dünyaya önem vermeyen bu düşünce tarzını gündelik hayatında da açığa vuran akımın adıdır. Kalender XI. ve XII . yüzyıllarda İran'da edebi bir tip olarak belirmıştır. Tarikatın kurucusu, en azından ilk kalenderi olmasa bile anılan harekete bir sistem ve yön veren , doktrinleştiren kişi olarak XIII. yy da yaşamış olan Cemaleddin Savi adlı aşırı zahit bir şeyhin ölümünden sonra onun yolunu izleyen dervişlere verilen ad olagelmiş, bu yola da Kalenderilik denmiştir (Döğüş, 2009: 329). Homojen bir yapı arz etmeyen Kalenderi zümreler farklı eğilim ve görüntüleriyle oldukça kaba bir biçimden gayet estetik bir yapıya kadar uzanabilen bir görünüme sahip olabilmişlerdir. Kalender

kelimesi mücerret, kaba kimse, kanun dışı olan kimse olarak anlamlandırılmiştir (Döğüş, 2009: 329). Arap kaynakları XIII y.y'da Barak Babayla Suriye'ye gelen yüz kadar Kalenderi dervişini ilginç kıyafetleri, çalgı aletleriyle yarı çıplak gezmelerini, dans etmelerin, sadakayla geçindiklerini anlatır. Barak Baba öbür Kalenderi babaları gibi tanrıyla dolaysız temasta olduğuna inanırdı ve İran Moğol hanları üzerinde eski Şamanlar gibi büyük etkili vardı. Daha sonraki yüzyılların Osmanlı kaynakları ve Osmanlı İmparatorluğunu gezen Avrupalılar kentten kente dolaşan derviş toplulukları üstüne benzer öyküler bırakmışlardı (Döğüş, 2009: 329).

Tarikatlaşma sürecinin XIII.yy da başladığı Kalenderiliğin temelinde Hint mistisizminin önemli bir yeri olduğu kabul edilmektedir. Bunun temel argümanı Budist ve Maniheist rahiplerin İslam coğrafyasında dolaştıkları ve daha da önemlisi Kalenderilğin temel özellikleri arasında görülen fakr ve tecerrüt anlayışına dayalı bir felsefe, yerleşik olmayan bir yaşam tarzı yarı çıplak dolaşma çok gerekli olan birkaç eşyanın dışında hiçbir şeye sahip olmama ve saç-sakal, bıyık ve kaşları kazıtma, genç ve güzel yüzlü delikanlıları mahbub ve maşuk edinmeleri def ve kudümler eşliğinde eteşin etrafında dans etmeleri vecde gelebilmek için esrar kullanmalarını şeri ibadetlere karşı ilgisiz olmaları gibi bazı hususların aynı zamanda Budist rahiplerince de benimsenmesine dayalı benzerliktir (Döğüş, 2009: 329). İlk kalenderiler arasında baba Tahir Üryan, Ebu Said Ebul Hayr gibi isimleri sayabiliriz. Baba Tahir Üryan Kalenderilik için ayrı bir önem taşımaktadır. İsminin başındaki Üryan lakabındanda anlaşılacağı üzere yarı çıplak dolaşan tipik bir kalenderi olup bilindiği kadarıyla bu nispeyi kullana ilk kişi olmuştur. Ancak Cemalüddin Saviye kadar müesses bir tarikatlaşmadan bahsetmek mümkün değildir (Döğüş, 2009: 330).

Şam'da şiiliğe meyleden Cemaleddün Savi bununla yetinmeyerek mezarlıkta tanıştığı Celal Dergezeni adlı kişi vasıtasıyla saç sakal bıyık ve kaşlarını kazıtarak esrar kullanmaya başlamış cavlak adlı bir giysi giyinmiş ve ibahi yolunu seçmiştir. Seyhate başlayan Savi müritler edinerek Dimyat'a gelmiş halkın tepkisini çekse de sonraları durum düzelmiş ve mürit halkasını genişleten Savi burada açmış olduğu zaviyesinde ölene kadar faaliyetlerini sürdürmüştür (Döğüş, 2009: 330). Savi' den sonra Mısır'dan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada Kalenderi zaviyeleri hızla çoğalmıştır. Temel özellikleri yarı çıplak dolaşma toplumsal düzene ve şeri emirlere karşı kayıtsız davranma gibi marjinal duruşlar sergileyen bu zümreler XIII. y.y'dan itibaren Kalenderiyye, Cavlakiyye, Müvellihe, Haydariyye, Camiyye, Nimetullahiye, Vefaiyye gibi adlarla ve de çoğalarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Buna bağlı olarak da Abdal, Işık, Torlak, Şeyyad, Haydari, Cami, Şemsi gibi farklı adlarla anılmışlardır (Döğüş, 2009: 330).

Moğol istilasıyla ortadoğuya yayılan kalenderiler özellikle de Anadolu'ya gelmişlerdi. Bunlar arsında Haydariler çoktu. Bunlar arsında aşırı Şii temayüller taşıyan zümrelerin varlığıyla beraber, kökleri Baba Tahir Üryan, Ebu Said Ebul Hayr'a kadar uzanan ve Şemsi Tebrizi, Evhaduddin Kirmani ve Fahruddin Iraki gibi yüksek tasavvuf düşüncesine mensup Kalenderi şeyhleri de bulunuyordu (Döğüş, 2009: 330). Savi'nin dervişlerinden olup Şam'dan Konyaya gelip yerleşen ve zaviye açan Ebu Bekir Cavlaki halk tarafından zındık bir kimse olarak bilinirken Eflaki'nin verdiği bilgiye göre Mevlana ile görüşmüş ve Mevlana vefat edince onun zaviyesine kurban gönderilmişti (Eflaki 1995: 168). Cl.Cahen ise Kalenderiliğin, Niksarlı Ebubekir tarafından Anadolu'ya yayıldığını ifade etmiştir (Cahen, 1994: 255).

Kalenderilerin muhalif ve aykırı tavırları onların doktrinlerinde, erkanlarında da görülmektedir. Nitekim kalender sözcüğünün her harfi Savi tarafından kanaat(k), lutf(l), nedamet(n),diyanet(d)ve riyazet(r) şeklinde izah edilmiştir. Mevlananın Şeyhi Şemsi

Tebrizi, Evhadudiddin Kirmani ve F. Iraki gibi şahıslarda zarif ve anlamlı bir yapıda izah edilen bu kavramlar popüler zümrelerin elinde içi boşaltılmış ve çığırından çıkmış bir şekilde ele alınmıştır (Döğüş, 2009: 331).

Aşıkpaşazade'nin Abdalan-ı Rum diye andığı XIII. yüzyılın sonlarından itibaren beylikler şahasında ve Osmanlı Beyliği uçlarında görülen gezginci popüler Kalenderi zümrelerin hizmetlerinden dolayı ilk Osmanlı hükümdarları zaviyeler açarak onları zengin vakıflarla desteklemişlerdi (Döğüş, 2009: 331). Örnek olarak Geyikli Baba, Postinpuş Baba, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Otman Baba v.b. sayabiliriz. XIV ve XV yüzyıllarda yaşayan bu isimlerin önemli bir ortak yanı da Osmanlı fütuhatta önemli hizmetler görmüş savaşçı kimseler olması ve çoğunun adına menkıbeler derlenmiş olmasıdır. Cemaleddin Savi de pir-i abdal şeklinde nitelendirilirdi. XIII. yüzyılda Kalenderi ve Haydari şeyhleri abdal ünvanını taşıyorlardı. Ahmet Eflaki, Mevlana'nın da abdal kavramını kullandığına dair bilgi vermektedir (Efalaki, 1995: 548). Bununla birlikte kalenderilerin hepsini aynı kategöride ele almak yanlış olur. Çünkü kalenderilik içinde cüzi de olsa şeri hayatı benimsemiş şeri hayatın kaide ve erkanlarına göre hareket eden bir zümrenin varlığını da söyleyebiliriz.

Fuat Köprülü Kalenderi ve Haydari zümrelerinden bahsederken Melamilikten etkilendiklerini ama Şamanist duygu ve düşünceleri hala barındıran dede ve babaların okuma yazması olmayan Türkmen boylarına aktarılmış popüler bir hüviyet kazanmış şekilleri olarak görmüştür. A.Y.Ocak'ta kalenderilerden bahsederken eski Hind ve İran mistik kültüründen etkilenmiş, Horasan'da ki Melami mektebinin de etkilerini taşıyan geniş bir tasavvufi akım olarak bahsetmiştir. Görüldüğü üzere hem Melamilik, hem de Kalenderilik Anadolu'nun İslamlaşmasında etkin bir rol oynamışlardır. Bu noktada Melikof'un yaklaşımı da bizim için ayrı bir önem taşımaktadır. Melikof'a göre Türk halk İslamı'nın en belirgin yanının senkretik (bağdaştırmacı) olduğunu savunmakla birlikte, Türk halk İslamının Türkler arasında İslam öncesinde yaygın olan inançlarla İslamın senkretik bir sentezi olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Kalenderilerin Andolu'nun İslamlaşması sürecinde müsbet manada etkisinin olmadığını düşüncesi de önemlidir. Bu konuda özellikle sapkın dindar düşüncesinin Anadolu'da çokta etkili olmadığını, tarikat ve evliya inançlarının Anadolu'nun İslamlaşmasında çok daha derin etkiler bıraktığını söyleyebiliriz.

Haydarilikte, Kalenderiler kadar Anadolu'da etkili olması da hem Yesevilik hemde Kalenderilik düşüncelerinin etkisinde ortaya çıkmasından dolayı hem Horasanda hem de Anadolu'da halk arasında kabul görmüştür. Hatta XIII yy da Anadolu'nun en hareketli tarikatlarından biri olduğunu çok rahat ifade edbiliriz.Hydari tarikatının kurucusu Kutbettin haydar bir Türk sufisi olup Ahmet Yesevinin müridi olarak Horasanda görev almıştır. Özellikle Türkler arasında geniş bir taraftar topluluğu olan Kutbettin Haydar, Kalenderlik düşüncesinin kurucusu Savi'den farklı olarak bıyıklarını kazıtmazken, tecerrüdün bir sembolü olarak müritlerinin boynuna Tavk-ı Haydari adı verilen demirden yapılmış bir halka, kulaklarına demir küpe, cinsel perhizlerinin bir belirtisi olarak da erkeklik organlarına demirden bir halka taktırmıştır (Döğüş, 2009: 335). İran ve Orta Asya da faaliyetlerini sürdüren Haydariler Moğol istlasıyla beraber Anadolu'ya gelmiş ve Anadolu'nun İslamlaşmasında rol almışlardır.

Haydarilik ne kadar heterodoks bir zümre olsa da, Anadolu'da ortodoksi zümreler tarafından özellikle XIII. yy da kabul görmüş ve değer verilmiştir. Eflaki'nin verdiği bilgiye göre Anadolu'da Haydarilerin iki önemli şeyhi bulunuyordu. Bunlardan biri Hacı Mübarek-ı Haydari Konyadaki zaviyesinde yaşıyordu. Mevlanaya gönül vermiş Eflakinin Haydari Şeyhini anarken Mefharu's-sulaha(salihlerin iftiharı) olarak anması, Haydariliğin dönem itibariyle Anadolu'da kabul gördüğünü göstermektedir.

Hacı Mübarek-ı haydari kadar olmasa da onun yakın dostu şeyh Muhammed-i Haydari'de saygı duyulan diğer bir Haydari şeyhiydi (Eflaki, 1995: 215-273).

4.4.3. Vefailik

Anadolu tarihinin Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki tasavvuf düşüncesi ve hareketlerinin bugüne kadar sadece teolojik olarak ele alındığı görülmüştür. Tasavvufun veya kurumsal boyutuyla tarikatların sadece dini değil, siyasal, sosyal ve kültürel hayatında önemli roller icra ettikleri, hatta bazılarının bizzat baş rol oynadıkları görülmektedir. Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde de bazı tarikatların, bir takım nedenlerle diğerlerine nazaran öne çıktıkları görülmüştür. Vefai tarikatı hem altyapı itibariyle yarleşik bir tarikattır ve hem Selçuklu, hem de Osmanlı Devletleri döneminde oldukça önemli roller üstlenmiştir.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadi tarafından kurulmuş olan Vefailik tarikatı Anadolu Türkmen çevrelerinde Baba İlyas Horasani'nin temsil ettiği Anadolu'da etkili olan en önemli tasavvufi zümre ve akımlar arasında yer almaktadır. Vefailiği Anadolu'da temsil etme makamında Baba İlyas'ı gösteren dönemin önemli tasavvuf edebiyetçılarından Aşıkpaşadır. Anadolu'ya Horasan'dan geldiği bilinen Baba İlyas'ın tarikat silsilesinin Dede Garkın aracılığıyla Iraklı Kürt asıllı bir şeyh olan Ebul Vefa Seyyid Muhammet el Bağdadi Tacül Arifin'e kadar uzandığı söylenmektedir (Ocak, 1984: 12-13). Menakıbnamesine göre, Tacu'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa'nın asıl adı Muhammed b. Muhammed'tir. Menakıbnamesi kesin bir şekilde doğum tarihini 12 Recep 417 / 29 Ağustos 1026, ölüm tarihini ise 20 Rebiülevvel 501 / 8 Kasım 1107 olarak vermektedir. Buradaki rivayete göre babası Seyyid Muhammed'in ataları, İmam Zeynel Abidin sülalesine mensuptur. Seyyid Muhammed Irak'ta Zabala'da ikamet ederken, bir ara seyyidlerin takibata uğramasından dolayı Kusan'da benu Nercis kabilesine sığınmış ve burada bir kürt kızıyla evlenmiştir. Bu evlilik neticesinde doğan Ebul Vefa'nın baba tarafından Arap, anne tarafından kürt olduğu ihtimali ağır basmaktadır (Ocak, 2006: 122).

Ebul Vefa kendi devrinde Irak'ta çok büyük bir ün kazanmış ve zamanın en ileri gelen şeyhlerinden sayılmaya başlamıştı. Ebul vefa'nın aşağı yukarı bütün sosyal sınıflara mensup birçok müridi olmuştu. Halk tarafından da çok sevilmeye başlanan Ebul Vefa'ya karşı dönemin Abbasi halifesi el-Kaim bi emrillah endişelenmeye başlamış ve onun sapık fikirler ortaya attığı düşüncesiyle ulemanın karşısında imtihana tabi tutmuştu. Fakat Ebul Vefa bu imtihanı başarıyla geçerek çıkan dedikoduların asılsızlığını ortaya koymuştur (Ocak, 2006: 124)

Elvan Çelebi'ye göre Dede Garkın Baba İlyas'ı bazı müritleriyle birlikte Anadolu'nun irşadına göndermişti. A.Yaşar Ocak, Vilayetnamedeki bilgilere dayanarak Dede Garkın'ın muhtemelen Moğol istilasıyla gelip Elbistan dolaylarına yerleştiğini belirtir(Ocak, 2000: 109). Ocak, Dede Garkın'ın onun halifesi Baba İlyas ve onun halifesi Hacı Bektaş-ı Veli'yi aynı tasavvuf çevresinin ürünü olarak gösterir. Bununla birlikte Orhan Gazi ile yakın ilişkisi kaydedilen ve Abdalanı Rum zümresinden Geyikli Baba'nın da Baba İlyas'ın müritlerinden ve dolayısıyla Ebul Vefa'nın tarikatından olduğu söylenebilir (Döğüş, 2009: 352).

Baba İlyas ve onun izinden yürüyen bazı dervişlerin Anadolu tasavvuf tarihinde önemli yer tuttuğuna bakılırsa Vefai silsilesinin Selçuklu ve beylikler döneminde Melami tasavvufunun gelişmesinde hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Ancak A.Yaşar Ocak'ın Hacı Bektaşi Velinin'de Anadolu'ya geldikten sonra Vefai olduğu, ayrıca vefailiğinde tıpkı kalenderilik ve haydarilik gibi heterodoks bir tarikat olarak

algılanması gerektiği görüşünü ileri sürmektedir. Bizce Vefailiğin gerçek önemi Baba İlyas gibi XIII. yy. Anadolusunda iz bırakmış önemli bir şeyhin tarikat silsilesinin Horasana değil de Irak'a çıktığını gösteriyor olmasındadır. Bu da şimdiye kadar düşünüldüğünün aksine Anadoluya gelen Türkmen şeyhlerinin tasavvufi kökenlerinin şeyhlerin kendileri sonunda Horasan kökenli osalar bile , ille de Horasanda olmadığını Dede Garkın gibi bu şeyhlerden bazılarının tasavvufa Güneydoğu Anadolu Suriye yada Irakta girdiklerini ortaya koyar. Türklerin Horasan Maveraünnehir ve Türkistan'da İslama girmeye başlamalarından iki asır kadar sonra yaşamış Ahmet Yesvi ve Dede Garkın gibi birbiriyle çağdaş iki sufinin tassavvufta yaşadıkları yer ve zamanda etkin oluş şyhlerin kılavuzluğuyla girmiş olmaları çok olağandır. Hayatının çoğunu Türkistan'da geçiren Yesevi nasıl XII. yy ın ikinci ve XIII.yyılın birinci yaarısında İran Orta ve Güney Asya da en yaygın silsilelerin belki de başta geleni olan Sühreverdiliğin çekim alanına girmişse aynı dönemde Güneydoğu Anadolu'da yaşadığını bildiğimiz Dede Garkın'ın daSuriye ve Iraktaki Türkmen ler arasında halifeleri olduğunu bildiğimiz Kürt şeyhi Ebul Vefa'dan doğan ve bu bölgede yaygın olduğu anlaşılan Vefai silsilesine katılmış belki de Rifailikten de etkilenmiş olmasından daha doğal bir gelişme olamaz. Bu açıdan bakıldığında Vefailiğin bize Anadolu'da tasavvufun gelişmesinde Türk asıllı şeyhlerin yaptıkları katkıların bir değil birden çok değişik kaynaktan beslenmiş katkılar olduğunu kanıtlayan önemli bir olgu olduğunu söyleyebiliriz (Döğüş, 2009: 352).

Seyyid Ebul Vefa'dan bahseden en önemli kaynak Menakıb-ı Tacu'l Arifin adını taşıyan ve XIII. yy da kaleme alınan menakıbnamesidir. Bu esere göre vefai Şeyhi Irakta kürt asıllı bir aileden doğmuş büyümüş ve onun bütün sosyal tabakalara mensup birçok müridi olmuştu. Bu durum Abbasi halifesi Kaim Bin Emrillahı korkutmuştu. A.Y.Ocak menakıbnamedeki bilgileri tıpkı Ahmet Yesvi'nin Maveraüünnehir'de yaptığı kadınlı erkekli ayinlere benzeterek Ebul Vefa'yı da heterodoks bir şeyh olarak yorumlamaktadır. Baba İlyas ve Hacı Bektaş-ı Veli'de ki Yesevi izlerinden hareketle Ocak dede Garkın'ın da aynı çevreden geldiğini anlatırken Vefailiği yesevilikle irtibatlandırmaya çalıştığı gözlemlenmektedir (Döğüş, 2009: 353).

Menakıbnamedeki ilgi çekici bir anekdot, Ebul vefa'nın müridleri hakkında çıkan söylentilerin yaygın olduğunu doğruluyor. Buna göre, halife hizmetkarlardan biriyle şeyhe bir mektup ve bir şarap kadehi gönderir. Mektubu alan Şeyh, onu açmadan önce kadehin gönderilişinin sebebini sorar. Hizmetkar mektubu açıp okumasını, cevabın orada yazılı bulunduğunu söyler. Şeyh mektubu açar ve şu satırlarla karşılaşır: "Huzurunda kadın ve erkeklerin bir araya toplayarak ayin yaptığın zamanlarda, sana bu kadehle onlara şarap sunmak yakışır". Bu satırlar Seyyid Ebul Vefa'nın kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu ayinler yaptığını ima etmekte olup, Ahmet Yesevi'nin Maveraünnehr'de icra ettiği benzer ayinler sebebiyle uğradığı eleştrileri ve tenkitleri hatırlatmaktadır(Ocak, 2006: 125)

Ebul Vefa'nın adıyla anılan Vefai tarikatının nasıl bir tarikat olduğuna, mesela ritüellerine, usul ve erkanına dair fazla bir malumata sahip değiliz. Ebul Vefa tarafından kurulan bu tarikat, genellikle onun şeyhinin adıyla birlikte, Vefaiyye-Şunbukiyye olarak da bilinmektedir (Trimingham, 1971: 28). Bunun sebebi, Şunbukiyye'nin kurucusu olan Muhammed eş-Şunbuki'nin vefatından sonra yerine Ebul Vefa'nın geçmiş olması olsa gerektir. Böylece Vefaiyye'nin başlangıçta Şunbukiyye'nin bir kolu olduğunu, fakat giderek bağımsızlaştığını düşünmek mümkündür (Ocak, 2006: 126).

Vefai tarikatının teşekkül dönemine ait önemli bilgiler ihtiva etmesine mukabil, Arapça menakıbname, onun Anadolu'ya girişine ve buradaki gelişmesine, faaliyet ve tesirlerine dair hiç bir bilgi vermemektedir. Bu itibarla her ne kadar Babai İsyanı'nın bu

tarikat bünyesinde hazırlandığı, Baba İlyas'ın belirtilen yüzyılda Anadolu'da ki en önde gelen temsilcisi olduğu biliniyorsa da, vefai tarikatının Anadolu topraklarına girişi ve yayılması tam anlamıyla aydınlatılmış bir mesele değildir. Bunun sebebi belki, bu esere kaynak olan önceki menakıbnamelerin yazıldığı dönemlerde herhalde Anadolu'nun henüz Türkler tarafından alınmamış veya alınmış olsa bile, tarikatın henüz buraya nüfuz edememiş olması olsa gerektir (Ocak, 2006: 128). Baba İlyas'ın Çat köyüne gelmeden önce Dede Garkın ile birlikte Elbistan'da bulunduğunu belirterek, Menakıbu'l-Kudsiyye ve Velayetname'ye dayanarak, "Dede Garkın'ın onun halifesi Baba İlyas-ı Horasani'nin ve onun halifesi Hacı Bektaş-ı Veli'nin aynı tasavvuf ortamına mensup olduklarını belirtmektedir." (Ocak, 1996: 100) Bir başka görüş ise Baba İlyas'ın Vefailik tarikatına bağlı olduğu ve Tacu'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa-yı Bağdadi'ye intisap ettiğidir. Bu bilgileri ise torunu Aşıkpaşazade bizzat vermekte onu tarikatın ikinci piri olarak gostermektedir: "Ben ki fakir Derviş Ahmed Aşıki'yim, babam Şeyh Yahya, onun babası Şeyh Salman, onun babası Muhlis Paşa, onun babası da zamanın kutbu Baba İlyas'tır ki, Seyyid Ebu'l- Vefa'nın halifesidir (Öz, 1997: 101; Golpınarlı, 1991: 15). Vefailiğin Anadolu'ya Dede Garkın'la getirildiğini savunan Fuat Bozkurt, Dede Garkın'ı Anadolu Aleviliğinin başına yerleştirir (Bozkurt 1990: 51). Vefailik, Dede Garkın yoluyla Anadolu'ya, oradan Baba İlyas'a ondan da Babailik adıyla biçimlenerek Hacı Bektaş'a ve Bektaşiliğe ulaşmıştır. Zaten Baba İlyas'ın Anadolu'ya geliş döneminde Asya'da Turkmenler arasında hakim olan Yesevilik, Melamilik, Kalenderilik, Haydarilik gibi tasavvufi akımlardan etkilenmemesi mümkün değildir.

Menakibul Kudsiyedeki bir parça, Baba İlyas'ın kadın erkek karışık zikir meclisleri oluşturup tertip ettiğine dair imada bulunmaktadır (Çelebi, 1984: 22-23).Vefailikte tatbik olunan bir ayin şekli olduğu gibi, Yesevilikte'de görülen bir durumdur. Harezm'de Yesviliğin yaygın olduğu Baba İlyas'ın ve onun şeyhi Dede Garkın'ın Harezm'li tüekler'den oldukları ihtimalinin yükseekliği düşünülürse gerek onun gerekse Baba İlyas'ın Anadolu'ya gelmeden önce Yesevilik'le de bağlantıları bulunup bulunmadığı, bir mesele olarak gündeme gelmektedir. Ayrıca Anadolu'da ki türkmenler arasında her iki tarikata mensup çevrelerin birbiriyle yakın temas içinde bulunduğu ihtimali de oldukça fazla olduğu görülmektedir (Ocak, 2006: 128).

Vefaiyye tarikatının, Selçuklu Anadolu'sunda olduğu kadar Osmanlı devletinin kuruluş döneminde de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim, Aşıkpaşazade eserinin girişinde büyük dedesi Baba İlyas'ın Ebu'lVefa'nın halifelerinden olduğunu açık bir surette dile getirir (Aşıkpaşazade, 1332: 1). Babai ayaklanmasının başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra ileri gelen temsilcileri yeni kurulmakta olan uç beyliklerine dağılmışlardı. Onlar ve arkalarından gelen ikinci kuşak, XIV. yüzyıl başlarından ikinci yarısına kadar Anadolu'da Vefailiğin devamını sağlamış görünüyorlar (Çelebi, 1984: 16).

Vefai tarikatından ve Baba İlyas müridi Geyikli Baba bunlardan biridir. Orhan Gazi'nin Bursa fethine katıldığına dair rivayet kesin olmasa da Geyikli Baba, Keşişdağı (Uludağ) ile İnegöl arasındaki araziye yerleşmiş ve muhtemelen de buradan çevredeki gaza faaliyetlerine katılmıştı. Zira, Hilmi Ziya Ülken'in yayınladığı bir belgeye göre, Geyikli Baba, Kızılkilise adındaki bir yeri fethetmiştir (Ülgen, 1340: 447). Vefailik XIV. yüzyılın ilk yarısında iki beylikte temsil ediliyordu. Bunlardan biri Osmanoğulları bölgesinde Şeyh Edebali olup diğeri Eretnaoğulları bölgesinde Elvan Çelebi'dir.

4.4.4. Yesevilik

Hoca Ahmed Yesevi, Orta Asya'daki (bugünku Kazakistan Cumhuriyeti'ni güneyinde bulunan Çimkent vilayetindeki) Sayram kentinde, tahminen 1041-42 senelerinde doğmuştur (Vassaf, 1990: 391-408). Kaynaklarda onun 120-125 yıl yaşadığı, H. 562/M. 1166-67 senesinde vefat ettiği belirtilmiştir (Hazini, 1994: 67; Vassaf, 1990: 392). Ahmed Yesevi, Şeyh İbrahim ailesinde doğmuştur. Onun mensup olduğu Hocalar sulalesi Sayram'ın manevi hayatında nufuz sahibi idiler (Hazini, 1994 25-26). Şeyh İbrahim'in aile şeceresi, İmam Muhammed Hanefi vasıtasıyla Hazret-i Ali'ye dayanır. Annesi Şeyh İbrahim'in en yakın halifesi Musa şeyhin kızı Aişe Hatun'dur (Karasac Ana) (Hazini, 1994: 37). Farklı kaynaklar hayatıyla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir. Ahmed Yesevi'nin doğum tarihi (1093?) kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Hoca Yusuf el-Hemedani'ye (ö.1140-41) intisabı ve onun halifelerinden oluşu dikkate alınırsa XI. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür(Eraslan, 1991 : 160). Sayram'ın tanınmış şahsiyetlerinden olan babası, kerametleri ve menkıbeleri ile tanınan ve Hz. Ali soyundan geldiği kabul edilen Şeyh İbrahim adlı zattır. Annesi ise Şeyh İbrahim'in halifelerinden Musa Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur. Şeyh İbrahim'in Gevher Şehnaz adlı kızından sonra ikinci çocuğu olarak dünyaya gelen Ahmed Yesevi, annesini ve babasını kaybettikten sonra Gevher Şehnaz ile bilinemeyen bir sebeple Yesi şehrine gitmişler ve yerleşmişlerdir (Köprülü, 1993: 62-63). Gerek Yesevi lakabını alması, gerekse Arslan Baba'nın onunla Yesi'de buluşması hakkındaki anane bu bilgiyi doğrulamaktadır.

Yesi bugünkü adıyla Türkistan şehridir. Kız kardeşi ile bu şehre gelip yerleşen Hoca Ahmed, burada Arslan Baba namındaki tanınmış Türk şeyhinin teveccüh ve iltifatına, hayır ve duasına mazhar olmuştur. Fakat, Arslan Baba, Ahmed Yesevi henüz küçükken öldüğü için, onun şahsiyeti üzerinde kuvvetli bir tesir yaptığı hakkındaki anane tarihi bakımdan belirsizlik arz etmektedir (Köprülü, 1993: 63-64). Çünkü menkıbeye bürünmüş Ahmed Yesevi ile Arslan Baba ilişkisinin tarihi gerçekliklerini ayırt etmek oldukça güçtür. Zira menkıbelerde anlatılan olayların birçoğu, olağanüstülüklerle karışmış, tabii olmayan veya akla uygun düşmeyen hadiseler haline dönüşmüş bulunmaktadır.

Kaynaklarda ve halk arasında, Pir-i Türkistan, Hazret-i Sultan gibi isimlerle de anılan büyük Türk mutasavvıfı Hoca Ahmet Yesevi'nin ve Yesevi Yolu'nun Orta Asya merkez olmak üzere Türk topluluklarının manevi hayatlarında asırlardır süren etkisinin değişik yönleriyle incelenmesi, ayrıntılarıyla ortaya konulması Yesevilik araştırmaları bakımından büyük önem taşımaktadır. Genelde Yesevi kültürü olarak adlandırdığımız, kültürel dokular, Ahmet Yesevi ve onun harika şahsiyeti sonucunda ortaya çıkmış ve zaman içerisinde değişik şekiller altında olsa da çeşitli unsurlarıyla bugün hala yaşamaya devam etmektedir. Ahmet Yesevi'nin tarihimizdeki özel yerinin hiç şüphesiz, Türk toplulukların İslamlaşma döneminde harika bir zamanlama ile eski Türk inançlarını yeni dinsel değerler ile uyumlu hale getirmesindeki üstün başarısı ile bağlantılı olduğu bilinmelidir (Yaman, 2005: 145).

Onun etkileri sadece Yesevi yoluna özgü çeşitli dini kültürel değerler ile sürmekle kalmamış, aynı zamanda yetiştirdiği ve/veya onun izinden giden birçok şahsiyetle de devam etmiştir. Çeşitli kaynaklarda Ahmet Yesevi ile ilişkilendirilen gerek tarikat gerekse soy bağlantısı bulunan pek çok şahsiyet bulunmaktadır. Ahmet Yesevi kadar olmasa da bu şahsiyetlerin birçoğu da tarihte iz bırakan tanınmış şahsiyetler olagelmişlerdir. Bu zamana kadar yapılan çalışmalarda Ahmet Yesevi ve Yesevilikle bağlantılı tarihi veya menkıbevi şahsiyetlerin derli toplu dökümünün yapıldığı bir

araştırma bulunmamaktadır. Biz burada kaynaklarda sıkça geçen tanınmış olanları Evliya Çelebi Seyahatnamesi ve Künhü'l Ahbar bağlamında belirtmekle yetinerek, esas olarak literatürde az bilinen ve daha çok sözlü gelenek yoluyla günümüze ulaşmış Alevi-Bektaşi erenleri üzerinde durmak istiyoruz. Yer yer bu erenlere ait ziyaretgahlardaki not ve gözlemlerimize de başvurulacaktır. Ocak'ın da çok yerinde belirttiği üzere "Anadolu için temel problemimiz, Yeseviliğin Anadolu sufiliği için nerede ve ne ölçüde yer aldığı, ne gibi bir akıbete uğramış olduğudur.

Yeseviliğin XIII. yy. da,

1) Kimlerin, hangi şeyhler tarafından temsil edildiğini,

2) Bunların Anadolu'nun nerelerinde faaliyet gösterdiklerini,

3) Hangi tekke ve zaviyeleri nerelerde kurduklarını,

4) Yeseviliği nasıl bir muhteva ile sunduklarını,

5) Yazılı bir edebiyat meydana getirip getirmediklerini bilebilmek, bu problemin cevap verilmesi gereken temel sorularıdır. Oysa şimdilik bu cevapları tam olarak bilemiyoruz. Çünkü bu mühim soruları kesintisiz cevaplamaya yarayacak, bu devirden kalma hiçbir yazılı metin elimizde mevcut değildir (Ocak, 1998: 327). Varolan bu kaynak sorunu nedeniyle olsa gerek, Köprülü de "Yeseviyye'nin ilk teşekkülüne ait bilgimizin yetersiz oluşu yüzünden, onu iyi anlamak için menkabelere başvurmak zorundayız" diyordu (Köprülü, 1972: 144).

Daha sonraki devirlere ait kaynaklarda ise Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk, Emirci Sultan/şeyh Çin Osman, Piri Baba, Geyikli Baba, Horoz Dede, Gajgaj Dede, Abdal Musa, Avşar Baba, Akyazılı Aziz, şeyh Nusret, şeyh Pir Dede, Kademli Baba, Baba Sultan gibi erenlerin Ahmet Yesevi ile bağlantılı oldukları yönünde yarı menkıbevi verilerin yer aldığı kaynakların bulunduğu görülmektedir. Bu menkıbevi verilerin altında tarihi gerçeklerin de yer aldığını kabul etmek gerekir. söyle ki Anadolu'da bugün yaşayan toplulukların Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan yerleşme süreci göz önüne alındığında bu verilerin tarihsel gerçekleri de içerdiği görülecektir. Anadolu'ya göçlerin başladığı dönemlerden başlayarak pek çok tasavvuf ekolüne mensup dervişin de buralara geldiğini biliyoruz. Mesela Gördlevski'ye göre Küçük Asya'da Ahmet Yesevi'nin kalıtçıları ve ardılları Bektaşilerin de bulunduğu açıktır (Gordlevski, 1988: 322). Çeşitli araştırmacıların verdiği bilgilere göre Anadolu'ya Yesevi dervişleri gelmiş olup onların tarihi veya menkıbevi izleri bugün hala mevcut durumdadır. Mesela Hasluck'a göre Hacı Bektaş Veli ve aynı ekole mensup dervişler Hoca Ahmet Yesevi ile ilişkilidirler (Hasluck, 1929: 53, 135). Aynı şekilde Babinger de şu bilgileri vermektedir: "Daha Selçuklular zamanında birçok sufi insanlar Evliya merkezi olan Buhara'dan gelip, Anadolu'ya toplulukla girmişler ve orada gerek saray gerek ahali tarafından istekle kabul edilmişlerdi. Maveraünnehir'in çok yüksek tutulan halk velisi Ahmed Yesevi (Öl. 1166, Yesi) bunların hepsinin üstat ve sevgilisi idi. Bu bakımdan özellikle Horasan bu yabancı konukların kaynağı bulunuyordu" (Babinger, 1996: 21).

Bu kaynakların dışında da Anadolu'nun değişik bölgelerinde Yesevi halifelerinin ve soyundan gelenlerin varlığına ilişkin veriler bulunmaktadır. Bizim burada vereceğimiz üç örnek, Rumi Hoca, Bozgeyikli Dede ve Hacı Mahmut Hoca'dır. Orta Anadolu'da bir Dolaşma adlı eserinde Dr. Şükrü Akkaya, Rumi Hoca'nın, nakledildiğine göre, Horasan'dan gelen Ahmed Yesevi halifelerinden olduğunu, Keçikalesi savaşında bu kaleyi aldığını ve sonra bu tepede şehit düştüğünü yazmaktadır (Cunbur, 1998: 376). Yine Yalman'ın verdiği bilgiler ve Birdoğan'ın naklettiğine göre Bozgeyikli Dede adlı Türkmen ereni de, Ahmet Yesevi soyundandır. Birdoğan, Türkmen söylencelerinde Bozgeyikli Dede'nin Hoca Ahmet Yesevi ardalarından ve

torunlarından olduğu ve Hacı Bektaş'la ilişkide bulunduğunu söylemektedir (Yalman, 1993: 124; Birdoğan, 1992: 91). Sevgen'in verdiği bilgiler de Yesevi halifelerinden Hacı Mahmut Hoca hakkındadır: "Bor'da elimize geçen, Yesevi halifelerinden Borlu Hacı Mahmut Hoca'nın eseri olan 1286-1869 tabı tarihli Nesayih-i Amme isimli risalede Sarı Saltuk'tan, malum olan kerametlerinden bahsedildikten sonra 'Kasaba-i Bor'da' olan Sarı Saltuk ziyaretgahı kabr-i şerifi değildir, fakat makam-ı şerişeridir (Sevgen, 1967: 3019)."

Zamanla yerini yerel kültlere bırakmasına karşın, Anadolu Alevi-Bektaşi toplulukları arasında Ahmet Yesevi kültü unutulmadan günümüze kadar ulaşmıştır. Halk arasında Ahmet Yesevi'nin Anadolu'ya geldiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Şöyle ki Özkök'e göre; Esasen Dersimliler de asıllarını şu suretle ifade etmektedirler: Bundan 1200 sene kadar evvel Horasan'dan kalkan Ahmet Yesevi Malatya civarındaki bir yere gelmiş ve burada kendi adını verdiği bir köy kurmuştur. Bunun oğulları (şeyh Hasan ve Seyit Ali aileleri) adını almışlar ve Dersim'in yüksek yaylalarına dağılmışlardır. Nesilleri çoğalarak şeyh Hasan'ın Karabal, Abbas, Ferhat adında üç oğlu olmuş ve bunlardan da Karaballı, Abbas ve Ferhat uşakları ve Seyit Ali'nin oğullarından da Koç, Şamresik uşakları türemiştir (Özkök, 1937: 4).

Yine Önder'e göre, eskiden Dersim diye anılan bu bölgede aşiretler iki büyük zümreye ayrılmaktadır:

1. Şeyh Ahmet Yesevi'ye bağlı olanlar
2. Dersimliler.

Birinci gruptakiler ise iki aşiretten ibarettir:

a) Şiranlı Aşireti,
b) Şeyh Hasanlı Aşireti (Önder, 1953: 757).

Bir diğer önemli nokta Anadolu'daki Türkmen boyları ile Ahmet Yesevi arasındaki gerek tarikat gerekse soy silsilesi şeklindeki bağlantıdır. Bektaşi icazetnamelerinde tarikat silsileleri verilirken Ahmet Yesevi de yer almaktadır (Şapolyo, 1964:452; Akkuş, 1999: 34; Çıblak, 2000: 293).

Bu arada çeşitli ocakzade dede ailelerinin neseben Ahmet Yesevi'ye bağlılık iddialarında bulundukları da görülmektedir. Mesela Orhan, bu konuda söyle der: "Türkiyemizde şah Ahmed Dede'nin soyundan gelen evlatları vardır. Bunları elindeki silsilenamelerden (soyağacı) tespit mümkündür (Orhan, 1993: 14)." Bu iddiaların kanıtlanmasında önemli yararlar sağlayacak olan belgeler şüphesiz şecerelerdir. Ancak ocakzade dede aileleri arasında sıkı şekilde saklanan ve en yakın akrabalara fotokopisi dahi verilmeyen bu önemli belgelerin pek çoğundan ne yazık ki araştırmacılar da yararlanamamaktadır.

Değişik Alevi ocakları ile ilgili şecerelerin incelenebilmesi halinde Ahmet Yesevi'nin Anadolu'daki gerek soy gerekse yol bakımından söz konusu ilişkilerinin çok daha iyi bir şekilde anlaşılabileceği muhakkaktır. Ayrıca Orta ve Doğu Anadolu'daki bazı Alevi boyları arasında bugün bile yaşayan Ahmet Yesevi'ye mensubiyet iddiası geçmişte onun hatırasının ve izlerinin ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Zamanla yerel kültler ön plana geçmiş olmasına karşın Ahmet Yesevi adının unutulmaması oldukça anlamlıdır. Ahmet Yesevi, Orta ve Doğu Anadolu'daki Aleviler arasında şah Ahmet Yesevi, şeyh Ahmet Yesevi ve Hoca Ahmet Yesevi adlarıyla anılmaktadır. Anadolu'daki Türkler arasında, şah ve şeyh sözcüklerinin dinsel ve sosyal önderlik vasıflarını gösteren ünvanlar olduğunun bilinmesine karşın, hoca sözcüğünün Orta Asya ve Doğu Türkistan'daki anlamı yani Ahmet Yesevi'nin soy zincirini gösteren bir ünvan olduğu pek bilinmemektedir (Yaman, 2005: 149).

Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaşi Veli hakkındaki ilk ciddi araştırmaları Fuad Köprülü başlatmıştır. Onun Türk Edebiyatında İlkMutasavvıflar, Bektaşiliğin Menşe'leri, Mısır'da Bektaşilik ve benzeri eserleri bu alanda yapılmış bilimsel öncü çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Köprülü'nün başlattığı bu çalışmalar, hayli ileriye gitmiş olması gerekirken adeta olduğu yerde saymaktadır.

Ahmed Yesevi'den önceki asırlarda bugün anlaşılan manada bir tarikat olayı olmadığı bilinmektedir. Diğer bir ifade ile Selçuklu öncesi dönemde sufiler, tekkeler vardır, tasavvufi faaliyetler vardır, fakat bunlar mektepleşmemiş, ekolleşmemiş durumdadır. Bu yönüyle Yeseviyye bu ekolleşme geleneğinin ilk halkası sayılmalıdır. Yeseviyye ekolünün bizim din ve kültür tarihimizi ilgilendiren iki kolu karşımıza çıkmaktadır ki bunlar Nakşibendiyye ve Bektaşiyyedir. XV. yüzyılın sonlarında Hızır b. İlyas tarafından kaleme alınan Menakıb-ıHacı Bektaş Veli isimli eser, Anadolu Şahasında yazılmış olup Yeseviyye ile ilgili bilgi veren en eski eserlerdendir (Kara, 2002: 187-196).

Bu arada Yesevilik kültürünün etkilini sürdürdüğü diğer bir alan da Balkanlardır. Hacı Bektaş Veli, Balkanlar'a Yesevi kültürünün aktarılmasında atlama noktasını oluşturmuştur. Ahmed Yaşar Ocak, Yesevi kültürünün Anadolu'ya aktarılmasında Hacı Bektaş Veli'nin oynadığı rolü şu cümlelerle özetlemiştir: "Gerçeğe çok yakın olan tahminlere göre, Yesevilik Anadolu'ya XIII. yüzyıl başlarında Karahitaylar'la Harezmşahlar arasındaki mücadelelerin yol açtığı, hemen peşinden de Moğol istilasının sebebiyet verdiği göçlerle girdi. Göçmen Yesevi şeyh ve dervişleri, bu yeni vatanlarında zaviyelerini kurarak tarikatlarını yaymağa çalıştılar. Eski kam-ozanlarla büyük bir benzerlik gösteren bu insanlar, bu vesileyle, Orta Asya'dan getirdikleri, Ahmed Yesevi ile ilgili bütün sözlü geleneklerini, bugünkü Kırşehir, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokat mıntıkalarındaki zaviyelerinde, yeni müridlerine aktardılar. İşte Bektaşilik tarikatı, özellikle Kırşehir ve havalisinde faaliyet gösteren ve bir Yesevi şeyhi olan Hacı Bektaş Veli tarafından temsil edilen bu geleneklerden doğdu. Yesevilik, Maveraünnehir'de nasıl Nakşibendiliği doğurduysa, Anadolu'da da Bektaşiliği doğurdu (Ocak, 1992: 75-84).

Bozkırda yaşayan Türk boyları, samimi müslüman olmakla beraber inançları çok sathi ve şekli idi . Aynı zamanda eski geleneklerine bağlı idiler. Bilindiği gibi Ahmed Yesevi'nin meclislerinde, kadınlar ile erkeklerin bir arada bulunduklarına dair rivayetler vardır ki bu durum Türk göçebe hayatının bir zaruretidir. Horasan'daki ulema, bu duruma gücenip, Türkistan'a müfettiş göndermişler. Ahmed Yesevi de müfettişlere gayet keskin bir cevap vererek geri göndermiştir (Melikoff, 1999: 37).

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Ahmed Yesevi'nin, o yıllardaki Türk halkının alışık olduğu giyim ve kuşamı değiştirmeye kalkışmayarak aynı zamanda kız, oğlan, kadın ve erkek ayrımı da yapmayarak ilim ve bilgi öğrenmek isteyen herkese kapılarını açtığı olayıdır.

O yıllarda Türk toplumu, aralarına katıldıkları Arap-Fars İslam kültür çevresinin insanlarını yadırgadılar, kılı kırk yaran fıkıh bilginlerine rağbet etmediler. Göçebe hayatlarının gereği olarak kaç-göçsüz, kadın, erkek birlikte çalışmaya ve yaşamaya devam ettiler. Ahmed Yesevi, Ahmed Yesevi, İslamiyete samimi bir imanla bağlanmış olan, fakat İslam'a yeni giren Türk toplumuna, onların diliyle, onların seviyelerine göre, ahlaki ve dini esasları öğütleyici birer hikmet şeklinde bildirerek İslamı öğretti. Gerek Yeseviliğin gerekse Bektaşiliğin en belirgin özelliği, ayinlere kadınların da katılmasıydı (Fazlurrahman, 1996: 228).

XIII. Yüzyılda Yesevi dervişleri amel ve ibadet noksanı olan müslümanları dışlamama ifadesiyle formüle edebileceğimiz dini görüş ve davranışı yaydılar. Anadolu

insanını tevhid ve Tanrı aşkı etrafında topladılar. Ahmed Yesevi tasavvuf geleneğinde, Hacı Bektaş Veli önemli bir kilometre taşıdır. O, Gaziler Serdarı, Alperenler Piri diye anılır (Ecer, 1993: 103-104).

Türk İslam Edebiyatında seyahat türünün en önemli ve en büyük eseri olan Evliya Çelebi Seyahatname'sinde Ahmed Yesevi ismi sık sık geçer. Evliya Çelebi, kendisinin de Ahmed Yesevi soyundan geldiğini yazar ve "Ceddimiz Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevi Hazretleri" der (Cumbur, 1995: 887-917).

Ahmed Yesevi'nin Sarı Saltuk'u 700 kişi ile Hacı Bektaş Veli'ye yardım etmesi için Anadolu'ya göndermesi, Hacı Bektaş Veli'nin de Sarı Saltuk'u Rumeli'ye gönderdiğine dair menkıbe, Anadolu ve Rumeli dışında diğer Türk illerine de yayılmıştır (Eraslan, 1991: 46) Buradaki yaklaşım, Sarı Saltuk ile Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli arasında da düşünce sistemi ve getirmiş oldukları inaç değerleri açısından derin bir bağın olduğu ortaya çıkmaktadır.

Fuad Köprülü, "Bektaşilik ile Yesevilik arasında hiçbir hakiki bağ mevcut değildir" (Köprülü, 1993: 112), ifadesini kullanmış ki bu görüşe katılmak mümkün değildir. Çünkü Ahmed Yesevi'nin düşünceleri ve emelleri ile Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri ve emelleri arasında çok büyük benzerlikler vardır. Fuad Köprülü, Hacı Bektaş Veli hakkındaki menkıbelerin XV. asırda teşekkül etmiş olduğu için tarihi bir hakikat sayılamayacağı fikrini ileri sürmüştür.

Yine bugün Orta Asya'da Ahmed Yesevi adı, daha önce de söylendiği gibi, İslamla özdeşleşmiş durumdadır. O çoktandır, burada tarihi hüviyetinden farklılaşmış, efsaneleşmiş bir şahsiyet olarak, Altaylar'dan Volga boylarına kadar, Pir-i Türkistan, Hazret-i Türkistan, Hoca Ahmed Yesevi, Ata Yesevi olmuştur (Ocak, 2005 : 299-304).

F. Köprülü'nün kanaatine göre, Ahmed Yesevi bölgesinde etkili olmaya başladığı zaman, Türk alemi uzun bir zamandan beri (H. IV. asırdan) tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştır. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul etmişler, dediklerine inanmışlardır. Bu suretle eski ozanların yerini, "ata" veya "bab" ünvanlı birtakım dervişler almıştır. Hz. Peygamber'in sahabelerinden olarak gösterilen Arslan Bab ile, menkıbeye göre İslam dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Ceziretü'l-Arab'a gelmiş ve Hz. Ebu Bekir ile görüşerek İslamiyet'i kabul etmiş olan ozanlar piri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata, işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşatmışlardır. Ahmed Yesevi'nin zuhuru zamanında göçebe Türkler arasında, basit (kolay anlaşılır) Türkçe ile halka hitap ederek İslam akidelerini ve ananelerini onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Ahmed Yesevi'nin, kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir, ancak kendisinden önce gelen nesiller onun başarısına zemin hazırlamışlardır denilebilir (Köprülü, 1993: 19-20).

Ahmed Yesevi'nin tarihi şahsiyetine dair vesikalar azdır. Mevcut olanlar da menkıbelerle karışmış haldedir. Bunlardan sağlam bir neticeye varmak oldukça zor, hatta bazı hususlarda imkansızdır. Buna rağmen "hikmet"lerinden, onunla ilgili tarihi kaynaklardan, menakıbnamelerden elde edilecek bilgiler ve çıkarılacak sonuçlar, menkıbevi de olsa, hayatı, şahsiyeti, eseri ve tesiri hakkında bir fikir vermektedir.

Ahmed Yesevi hakkında yapılan en kapsamlı çalışma Fuat Köprülü'nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eseridir. Bu eserin ilk bölümünde Ahmed Yesevi'nin menkıbevi ve tarihi hayatı ayrı ayrı ele alınarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur. Esere göre Ahmed Yesevi, Türkistan'daki Çimkent şehrinin doğusunda

Sayram kasabasında doğdu. İspicab (İsficab) veya Akşehir adıyla da anılan Sayram kasabası eskiden beri önemli bir yerleşme merkeziydi (Köprülü, 1993: 60-62)

Ahmed Yesevi'nin Yesi'de irşada başladığı sıralarda Türkistan'da, Yedisu havalisinde kuvvetli bir İslamlaşma yanında İslam ülkelerinin her tarafına yayılan tasavvuf hareketleri de vardı. Medreselerin yanında kurulan tekkeler tasavvuf cereyanının merkezleri durumundaydılar. Yine bu yıllarda Maveraünnehr'i kendi idaresi altında birleştiren Sultan Sencer vefat etmiş(1157), Harizmşahlar kuvvetli bir İslam devleti haline gelmeye başlamışlardır. Bu uygun şartlar altında Ahmed Yesevi Taşkent ve Sır-ı Derya yöresinde, Şeyhun'un ötesindeki bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında kuvvetli nüfuz sahibi olmuştur. Etrafında İslamiyet'e bütün samimiyetiyle bağlı olan yerli halk zümresi ile yarı göçebe köylüler toplanmışlardır. İslami ilimlere vakıf olan, Arapça ve Farsça bilen Ahmed Yesevi, çevresinde toplananlara İslam'ın esaslarını, şeriat hükümlerini, tarikatının adab ve erkanını öğretmek gayesiyle sade bir dille ve halk edebiyatından alınma şekillerle hece vezninde manzumeler söylemiş, "hikmet" adı verilen bu manzumeler, ayrıca dervişleri vasıtasıyla en uzak Türk topluluklarına kadar ulaştırılmıştır. Hikmetlerin muhtevası, Ahmed Yesevi'nin hayatı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Ancak bunların tarihi hakikatlere ne derece uygun olduğunu tespit etmek güçtür. Buna rağmen Yesevi'nin şiirlerinde yer alan bu bilgiler hayatına, tahsiline, sülüküne, ulaştığı makam ve mertebelere dair bazı açıklamalar getirmesi bakımından oldukça değerlidir (Köprülü, 199: 211)

Bugün elimizde Ahmed Yesevi tarafından yazıldığı sabit olan hiçbir eser mevcut değildir. Ölümünden asırlarca sonra yazılmış çeşitli tasavvuf kitaplarında veya menakıp mecmualarında ona atfedilen bazı sözler, bazı hareketler, birtakım menkıbeler, Ahmed Yesevi'nin mutasavvıf şahsiyeti hakkında bize tam ve doğru bir fikir verebilmekten çok uzaktır. Esasen bu eserlerden birçoğunun Orta Asya'da Nakşibendiyye tarikatının kuruluşundan ve XV. Asırda Osmanlı İmparatorluğu memleketlerine yayılışından sonra vücuda geldiği düşünülecek olursa, bunların Ahmed Yesevi'yi tamamıyla Nakşibendi görüşüne göre tasvir ettikleri kolayca anlaşılır. Maveraünnehr'in büyük İslam merkezlerinde Sünni İran kültürünün Türk-Moğol paganizmine karşı bir aksülameli mahiyetinde olan Nakşibendilik, bu kültür tesiri altındaki Türkleri de kolayca nüfuzu dairesine almak için, Yesevilik ile bazı rabıtalar tesisine çalışmış olmalıdır diyen Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eserini yazarken, gerek Ahmed Yesevi'nin sufiyane şahsiyetini, gerekse Yesevi tarikatının hüviyetini tamamıyla Nakşibendi tarikatının gösterdiği şekilde tasvir ettiğini belirterek bunun yanlışlığına işaret etmektedir. Aslında Babai, Haydari ve Bektaşi ananelerinin Ahmed Yesevi hakkındaki rivayetlerinin tarihi hakikatlere daha yakın olduğunu ifade etmektedir (Köprülü, 1996: 212).

Bir mutasavvıf olarak Ahmed Yesevi'nin özellikle de Yesi'ye döndükten sonraki irşad faaliyetlerine baktığımızda, onun kendisinden önce bölgede gelişme göstermiş bulunan tasavvufi cereyanlar dolayısıyla müsait bir ortam bulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi tasavvuf cereyanının başlıca merkezlerinden biri ve belki de birincisi olan Horasan'ın tasavvuf ve tarikat gelenekleri Maveraünnehr'e geçmiş, X. yüzyılda Buhara, Semerkand, Fergana ve Kaşgar gibi kültür merkezlerinde sufilik akımı yayılmıştı. XII. Yüzyılda ise Türkistan'da, Kulça civarında Yedisu havalisinde kuvvetli bir İslamlaşma dikkati çekiyordu. Bir taraftan tasavvuf hareketleri, tekkeler, diğer taraftan çok sayıda medrese ve bunların müntesipleri Türklerin İslamiyet'i iyi öğrenmelerine katkıda bulunmaktaydılar (Yazıcı, 1993: 11).

İşte bu dönemde Orta Asya Türkleri arasında İslam inancının yerleşip genişlemesini sağlayan bir din ve tasavvuf yayıcısı olan Ahmed Yesevi, Müslüman

Arap ordularının hatta İslam'ı kabul eden ilk Türklerin savaş yoluyla yapmaya çalıştıkları işi tasavvuf yoluyla daha kolayca yapmıştır. Bunun sebebi, Yesevilik'in, İslam imanını Türk'ün inanış üslubuyla ve Türk inanışlarının yaşayan hatıralarıyla birleştirmiş olmasıdır.

Yesevi tarikatı, Allah'a varma yolunda heyecan duyanların bu heyecanlarını, sazlarla birlikte söylenen şiirlerle, musiki ile, hatta dini rakslarla ifade yolunu açtığından, öteden beri vicdan duygularını aynı güzel sanatlarla ifadeye alışmış bir milletin ruhunda İslam imanına büyük yakınlık oluşturmuştur. Aynı tarikat, her dini yeni kabul edenlerde görülen taassuba yönelişleri de geniş ölçüde önlemiş ve yumuşatmıştır. Yesevi törenlerinde, eski göçebe ananesinde olduğu gibi, zikir meclislerinde kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmaları bu çehresine önemli bir örnek teşkil etmektedir (Banarlı, 1971: 279). Ahmed Yesevi'nin tesir derecesi Orta Asya Türkistan Müslümanlarını etki altına almakla kalmamış, kendi asrından ve kendi Şahasından başka asır ve sahalarda da yaşayıp yayılmıştır.

Yesevilik'in XIII. asırda Horasan'da doğan Haydarilik üzerinde tesiri vardır. Aynı asrın ortalarında Anadolu'da doğup gelişen Babai, Bektaşi tarikatları da Yesevilik'ten doğmuş veya ondan nasip almış teşekküllerdir. Ayrıca Nakşibendi tarikatı üzerinde de Yesevilik'in tesiri vardır (Köprülü, : 213).

Yesevi tarikatının Türkistan'dan taşarak Horasan, İran, Azerbaycan ve Anadolu bölgelerine yayılması veya buralarda kurulan yeni tarikatlara kaynak olması hadisesinde ise 1218'lerde başlayan Moğol istilasının önemli tesiri olmuştur (Ocak 1998: 312).

Ahmed Yesevi nin Türk yurtlarında benzeri görülmeyen kalıcı bir tesir bırakmasında hikmetlerinin yanı sıra Türk dünyasının tamamına hitap eden müritlerinin büyük rolü olmuştur. Hatta bu şekilde bütün bu bölgelerde ortak bir inanç ve ruh iklimi gerekleşmiştir (Bice, 1993: 14). Ahmet Yesevi'nin oluşturmuş olduğu bu ruh sayesinde, Anadolu' da yüzlerce yıldan beri yaşayan Türk olmakla birlikte Müslüman olmayan Kıpçak ve Oğuz Türkleri, Yesevi dervişleri sayesinde Müslüman olmuşlardır.

Ahmed Yesevi'nin kurucusu olduğu ve bir Türk tarafından kurulup Türkler arasında yayılan ilk tarikat olan aynı zamanda kendi ismiyle anılan Yesevilik, şeriat ve sünnet tasavvuf ve Horasan melametliği olmak üzere başlıca temele dayanmaktadır. Yesevilik'in temel esaslarını ise tevhidi esas alan tasavvuf anlayışı şeriat ve sünnete mutlak bağlılık riyazet ve mücahede ile halvet ve zikir oluşturmaktadır (Eraslan, 1998: 94). Bununla birlikte Yeseviliğin temel hükümleri Allah'ı bilme, mutlak cömertlik hakiki doğruluk, iştirak yoluyla sağlam bilgi, Hakkın takdir ettiği rızıkla tam tevekkül ve derin tefekkürdür (Develi, 1999: 86).

Burada özellikle bir hususa işaret etmek Yesevilik'in anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Ahmed Yesevi'nin melamet anlayışı pasif ve körükörüne bir itaatin gerektirdiği şuursuz ve dünyadan kaçan bir tevekkül değildir. Aksine yumuşak huyluluktan saldırganlığa eğilimli olan insandaki irade ve tefekkür gücünü ve diğer özellikleri ılımlı ve verimli bir çizgiye getirmektir. Bu şekilde de toplumda ihtiyaç duyulan alanlara kalifiye eleman transferini gerçekleştirerek dünya ile mücadele eden bir tevekkül anlayışını hakim kılmaktır (Gündüz, 1998: 190).

Bütün bu esaslar dikkate alındığında Yesevlik Doğu Türkistan'ın küçük bir kısmı ve Şeyhun havzasındaki dar çerçevede yaşayan şiiliğin etkisinde kalarak heterodox karakter kazandığını (Köprülü, 1984: 98) kabul etmek mümkün değildir (Cebecioğlu, 1993: 87-132).

Farklı olarak Ahmed Yesevi, ehli sünnet inancına bağlı kamlı ve heterodox düşünce ve akımların Türkler arasında yayılmasına engel olmuş Türkistanı sapık fikirlerden arınmış saf bir iman çizgisinde tutabilmiştir (Gündüz, 1998: 189-196).

Anadolu'daki yayılmasına gelince Yesevilik Moğol istilasından sonra XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'ya girmiştir. Zira bu dönemde Anadolu insanı birçok sosyal iktisadi ve siyasi buhranlarla karşılaşmıştı. Ayrıca Anadolu'da İslam dini ile nüfus olarak oldukça çok güçlü olan Hristiyanlık arasındaki mücadele ve İslam dininin yayılmaya çalışılması yolunda çabalar da sürdürülüyordu. İşte bu ortam Anadolu' yu tasavvufi akımlar için uygun bir alan haline getirmişti (Develi, 1999: 42) Bu noktada Yesevi dervişlerinin Harezm Horasan ve Azerbaycan yolu ile Anadolu'ya gelmelerinde yeni fikirli ve hoşgörülü Anadolu Selçuklu sultanlarının idaresi ve rolleri de gözönünde bulundurulmalıdır.

Yesevi ve Haydari dervişleri yoluyla Anadolu'ya giren Yesevilik ne var ki daha XIII. yüzyılda Kutbuddin Haydar adındaki bir Türk şeyhi tarafından Yesevilik ile Kalenderlik'i birleştirmek suretiyle kurulan Haydarlik tarafından asimile edilmiştir. XVI. yüzyılda Bektaşilik'den teşekkül ederek Haydarilik in yerini almasından sonra da Yesevilik Bektaşilik tarafından temsil edilmeye balanmıştır. Bugün artık Anadolu ve Balkanlar'da Yesevi geleneklerini daha çok Bektaşilik temsil etmektedir (Ocak, 1999: 302). Bir başka ifadeyle Yesevi geleneklerine tam anlamıyla Bektaşilik varis olmuştur (Ocak,1999: 331).

Yesevilik ile Bektaşilik arasındaki bağlantı konusunda tarihi olarak Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Veli arasında ölüm ve doğumları dikkate alındığında en az elliyüz yıllık bir süre olması gerekirken menkıbelerde ikisinin arkadaş olarak gsterildiği dikkat çekmektedir Hatta Hacı Bektaş Veli Ahmed Yesevi nin halifesi olarak takdim edilmiştir. Durum böyle olmamakla beraber Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli üzerindeki etkili tartışılmazdır. Nitekim vilayetnamelerde O na gösterilen saygı ve sevgiye başka hiçbir yerde rastlanmaz Bu kitaplarda Ahmed Yesevi'den doksan dokuz bin Türkistan pirinin ulusu ve Pirlerin piri şeklinde bahsedilmektedir (Öztürk, 1998: 222).

Bu noktada Ahmed Yesevi'nin Bektaşilik yoluyla Yunus Emre üzerinde de etkili olduğunu belirtmek gerekir. Zira Anadolu'da gelişen tasavvufi hareketin önemli şahsiyetlerinden Yunus Emre nin şeyhi Tapduk Emre'nin Bektaşi geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir (Pala, 1998: 235).

Ayrıca Ahmed Yesevi Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre deki dört kapı kırk makam (Tatcı, 1998: 238-245) ve hikmetler ile Yunus Emre'nin şiirleri arasındaki benzerlik (Yılmaz, 1993: 389-413) bu etkinin en güzel delilidir. Bir başka ifadeyle hikmetler Yunus Emre nin sesiyle ilahi oldu ve günümüze kadar ulaştı (Melikoff, 1992: 67).

Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre dışında gerek Anadolu ve gerekse de Rumeli de Yesevi dervişlerinin varlığı bilinmektedir. Ünlü Osmanlı seyyahı ve aynı zamanda Ahmed Yesevi' nin soyundan gelen Evliya Çelebi tarafından yazılan Seyahatnamesinde tespit edilen Yesevi tarikatı mensubu şahsiyetler, yani Yesevi dervişler şu şekilde belirtilmektedir:

Şirvan Niyazabad şehrinde Avşar Baba; Bursa'da Abdal Musa; Karadeniz kenarında Batova'da Akyazılı Aziz; Bursa'da Geyikli Baba; Tokat'ta Gajgaj Dede; İstanbul Unkapanı'nda Horoz Dede; Bozok Sancağı Yozgat'ta Emir Çin Osman; Zile'de Şeyh Nusret; Merzifon'da Şeyh Pir Dede; Filibe yolu üzerinde Adatepe'de Kademli Baba ve Rumeli'nin fethinin manevi öncüsü Sarı Saltuk (Köprülü, 1993: 46-55).

Ahmed Yesevi ile onun yolunu takip eden ve Alp Erenler, Horasan Erenleri Gaziyanı Rum Abdalanı Rum isimleriyle bilinen gazi dervişler Anadolu Batı Trakya ve Balkanların Türkleşmesi ve İslamlamasında büyük rol oynamıştır. Kültür tarihimizde

Kolonizatör Türk Dervişleri de denilen şahsiyetler Ahmed Yesevi nin fikirlerinden hareketle kültürümüzün temel unsurlarını İslam dininin esaslarıyla kuşatmışlardır. Fetihlerden önce söz konusu topraklarda kurdukları ve aynı zamanda ordunun birer karakolu durumunda olan tekkeler yoluyla müslüman olmayan unsurları İslam diniyle tanıtmışlardır. Bu şekilde fetihlerin de hazırlayıcısı olarak batı Anadolu olmak üzere daha geniş anlamda Batı Trakya ve Balkanlar'ın Türk idaresi ve hakimiyeti altına girmesiyle İslamlaşmasını sağlamışlardır (Cumbur, 1993: 63-68).

4.5. Anadolu'nun İslamlaşması ve Anadolu'daki Sufi Akımlar

4.5.1. XIII. Yüzyılda Anadolu'da Siyasi Yapı

Anadolu daha İslamın yayıldığı ilk yıllardan itibaren Müslümanların ilgisini çekmiş ve kısa zamanda onların akınlarının ana merkezlerinden biri olmuştur. İslam tarihinde Muaviye döneminde İstanbul hem karadan hem de denizden Müslümanlar tarafından kuşatılmıtır (1986: 304-305). Anadolu sadece İslam döneminde değil İslam öncesi ve sonrasında da dünya medeniyetlerinin en önemli cazibe merkezi konumundadır. İslam dininin ilayı kelimatullah düşüncesi ve cihat anlayışı İslam Devletlerininin Anadolu üzerinde yoğunlaşmalarına sebeb olmuştur. Anadolu'nun coğrafi özelliklerinin yanısıra jeopolitik konumu yer altı ve yerüstü zenginlikleri yüksek bir medeniyeti kendi bünyesinde barındırması da Anadolu'nun ilgi odağı haline gelmesinde etkili olmuştur.

Emeviler döneminde yapılan bu seferlerden istenilen başarı sağlanamamış ve akabinde de Bizans İmparatorluğu ile Müslüman Araplar arasında Anadolu'nun doğu ve güneydoğu kısmında Erzurum Malatya Maraş ve Tarsus hattı üzerinde bir güvenlik hattı oluşturulmuştur. Emevilerin yıkılıp yerlerine Abbasi Devletinin kurulmasından sonra bu bölgelere sugur denilen idari merkez teşekkül edilmiş. Anadolu'ya yapılan bu akınlar bu uç merkezlerden sevk ve idare edilmiştir. Bu uç merkezler merkezi Tarsus olan Suriye ucu merkezi Malatya olan el-Cezire ucu ve merkezi Erzurum ve Bitlis olan Ermeniye ucudur (İbnü'l-Esir, 1987: 193-194).

Anadolu'da yıllarca devam eden Bizansla Müslüman Araplar arasındaki mücadeleler karşılıklı üstünlüklerle devam ederken Abbasi devletindeki merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte üstünlük Bizans İmparatorluğuna geçmiştir. Bizansın üstünlüğü eline geçirmesinde Bizanstaki iktidar değişikliklerin de büyük etkileri olmuştur (Kopraman, 1995: 16) . Bizansın merkezi otoritesinin çok güçlü olması ve Abbasi Devleti'nde merkezi otoritenin zayıflamasıyla Tevaif'ül-Mülk devletçiklerinin ortaya çıkmasının yanında batını düşüncelerin yıkıcı faaliyetleri bu ilişkinin dengesinin bozulmasında etkili olmuştur.

Bizans'a karşı Abbasi İslam ordularının mağlup olmaları İslam ordularının Anadolu'dan çekilmelerini gerektirmiştir. İslam ordularının Anadolu'ya akın ederek Bizans'ın belli başlı istinatgahı olan bu topraklardaki şehirlerinin ve hakim kalelerinin çoğunun harap edilmesi ve ülkenin nüfus ve servetinin imha edilmesi ve bilahare XI. Asırda doğudan gelecek ve ülkeye girecek olan Türk fetihlerine zemin hazırlanması bakımından milli tarihimiz için çok önemli bir safhayı teşkil etmektedir (Yınanç, 1944: 26-27). Bu noktada Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması konusunda Abbasi devletinin Anadolu'da sistematik şekilde uyguladığı siyasi ve askeri politikaların çok büyük etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Kendi göçebe kabilelerinin dışında bir devlet kurarak idareyi ele alan Oğuz unsurlarından oluşan Selçukluların Türk uyanışı dördüncü yüzyılda vuku bulmuştu.

Muhtemelen Türk komşularının ve Moğolların baskısı altında Hıristiyanlıktan İslam'a dönen Selçuklular Şamanilerin ve Büveyhilerin önüne geçilemeyen bir şekilde zayıf düştükleri İslam merkezlerine doğru yöneldiler. 1055 de Selçuklular Şii rejimine son vererek Şii Fatımilerin karşısında Sünni Abbasi halifesinin koruyucusu oldular. O zaman Selçuklular İslam dünyasının doğu kesiminin yöneticileri idiler. Türkmen unsurlarla birlikte bir grup Selçuklu, eski başarısız çabayı yeniden diriltme ve İslam'ı yayma ülküsü ile Türk yapısının tabii çevre olarak tanımlanan Bizans imparatorluğuna karşı yürüdüler (Shaibi, 2004: 107-118). Anadolu'da Bizans'a karşı Türk dünyasının ilk ve etkili başarısı 1048 Pasinler Savaşı olmuş ve bir noktada Doğu Andolunun kapıları Türklere açılmıştır.

Bu sırada Azerbaycan Kuzey Irak ve Suriye de bazı küçük hanedanlar hüküm sürmekteydi. Bunlar arasında Şeddadiler, Sallariler Ravvadiler Mervaniler Hasanveyhler ile Şirvan da Yezid bin Meyzed soyundan gelenler ve Derbend de Suleym kabilesine mensup Haşimiler sayılabilir. Bu hanedanlar İslamın ilk yıllarından bu bölgede yapılan savaşlar sebebiyle bölgeye gelip yerleşen Arap ailelerin bakiyeleridir. Sultan Tuğrul un 1054 teki seferinde çoğu Selçuklu tabiiyetine geçmiş zamanla ilhak edilmiştir (Cahen, 1992: 30-34). Bu ailelerin bu bölgelere yerleşmiş olmaları iskan politikasından ziyade bu bölgelerin İslamlaşması gayesini göstermektedir.

Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey döneminin şüphesiz en önemli olayı Abbasi halifesinin davetiyle Tuğrul Bey'in Irak seferine çıkıp Bağdat'a girmesi ve Şii Büveyhioğullarına son vermesi olmuştur. Bunun üzerine Arslan Besasiri himayesindeki kişileride etkisiz hale getirerek Melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib (Doğunun ve Batının Sultanı) ünvanını almıştır (Turan, 1980: 134-135).

Türklerin İslamlaşmaya başlaması Araplar tarfından ilgiyle karşılanmıştır. Araplar Türklerin İslamlaşmasını görünce onların şahsında Müslümanlığa yeni bir müttefik olduğunu bu sayede İslamiyetin doğuya doğru genişleyeceğini düşnmüşlerdi. Ancak bekledikleri gibi olmamış Türk dünyası gözlerini doğuya değil batı yönüne yani İslam dünyasına çevirmişlerdi (Köymen, 1993: 7).

Tuğrul Bey Horasan'a gelen Oğuz kabilelerini her vesileyle başından savmak ve onların İslam ülkelerine saldırılarını engellemek için Anadoluya sevk etmiş, nitekim kardeşi İbrahim Yınal' ın kumandası altında onlar Anadolu içlerine kadar girmişlerdir. Tuğrul Bey'in her yerde anarşi çıkaran bu Türkmen unsurları aynı zamanda cihat bölgesi olan Anadolu sınırlarına sevk etmekten başka çaresi de yoktu. Dolayısıyla kendisini siyasi açıdan zora sokan bu kitleler yüzlerini İslam ülkelerinden Anadoluya doğru çevirmişler bölgeye yaptıkları akınlarlada ileride meydana gelecek fetihlere zemin hazırlamıştır. Ancak bu akınlar Bizans'ın hem gücünü hem de direncini kırmıştır. Bu sebeple Selçukluların diğer sebeplerin yanında siyasi maksatlarla da Anadolu sınırına yığdığı Türkmenler küçük Asya'nın fethi konusunda Selçukluların öncüleri konumuna gelmişlerdir (Köprülü, 1993: 184-186).

Tuğrul Bey in 1063 de ölümü üzerine, yerine kendi erkek çocuğu olmadığından dolayı geçen yeğeni Alp Arslan ve dönemin önemli devlet adamı ve veziri Nizamülmülk ile beraber Selçuklu devletine en ihtişamlı dönemini yaşatmışlardır. Bizansın Büyük bir orduyla Anadoluya yürümeleri üzerine Fatımi Devletine son vermek niyetiyle çıktığı Mısır seferinden vazgeçen Sultan Alp Arslan Halepten geri dönerek Ahlat'a gelmiş, Malazgirt ovasında karşılaştığı Bizans ordusunu yenilgiye uğratmıştır (İbn'ül-Esir, 1987: 71-74). Malazgirt Savaşı sonuçları itibariyle sadece Anadolu'nun kapılarını Türk dünyasına açmamış, aynı zamanda Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması adına bir zemin hazırlamıştır. Alp Arslan izlemiş olduğu politika neticesinde kısa zamanda Anadolu'da etkin ve kalıcı bir varlık ortaya koymutur.

Bu politika da en önemli rol Alp Arsla'nın komutanlığını yapan Danişmend Gazi, Mengücek Gazi, Artuk Bey ve Çaka Bey gibi komutanlar üstlenmişlerdir. Bu komutanların Anadolu'daki fetihleri, Anadolu'nun İslamlaşmasını ve Türkleşmesini kolaylatırmış ve çabuklaştırmıştır.

Malazgirt Savaşı sadece Türk tarihi açısından değil dünya tarihi açısından da bir dönüm noktası hüviyetindedir. Ancak Türkmenlerin Anadolu'ya baştan aşağı yerleşmelerine ve Anadolu da müstakil bir devlet kurarak muazzam ve teşkilatlı bir millet haline gelmelerine sebep olmuştur. Klasik İslam tarihçileri de bu başarının bu muzafferiyetin Anadolu kıtasının alınmasına sebep olduğunu göstererek onu İslamın ilk yıllarında vukua gelen ve Müslümanlığı Asya'da ve Akdeniz havzasında galibiyete hazırlayan Kadisiye ve Yermuk muharebelerine benzetmiş onların muadili olarak görmüşlerdir (Yınanç, 1944: 78-79).

Bununla birlikte Selçuklular Malazgirt Savaşına kadar hep Anadolu'da vatan edinebilmek hazırlığı yapmışlardır. Selçuklu Devleti'nin kazandığı Malazgirt Zaferi Bizans sınır savunmalarının dağılmasıyla sonuçlanınca Türkmenler artık sırf akın düzenlemek için değil, Anadoluya yerleşme amacıyla hudutlardan geçmeye başlamışlardır. Tuğrul Beyle başlayan Alp Arslan ve daha sonra da Melikşahla devam eden Türkmenleri Anadoluya sevketme işi artık bundan sonra Anadolu'yu bir vatan edinebilmek için yapılmaktaydı. Büyük Selçukluların himayesi altında doğudan gelen yoğun Türk kitlelerinin Anadolu'da iskan edilmesine özellikle Melikşah tarafından sistemli bir şekilde başlanmıştır. Andolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah, Melikşah'ın emriyle Orta Anadolu bozkırlarına Türk kabilelerini yerleştirmiştir. Sonuçta Anadoluya yönelen yoğun Türkmen güçleri burasının Türkler'in yeni yurt olmasını sağlamıştır şeklinde yorumlayabiliriz.

Anadolu'daki Türk fetih ve yerleşme hareketlerine parelel olarak XI asrın ikinci yarısından başlayarak yurt tutma amacı ve bilinciyle Suriye ve Filistindeki Türk fetih ve yerleşme faaliyetleri önemli bir yeküne ulaşmıştır. XI asırda bütün Suriye'yi ellerinde tutan Mısır merkezli Fatımi devleti bu ülkedeki hakimiyetini yavaş yavaş kaybetmiştir. Halep bölgesinde Arap Mirdasoğulları Emirliği kurulmuş, Bizans hakimiyeti ise Antakya'yı içine alan Doğu Akdeniz kıyısı boyunca Trablusşam'a uzanan dar bir arazi şeridinde devam etmiştir. Fakat çok geçmeden söz konusu bu şeridde Türkiye Selçuklu Devleti'nin askeri faaliyetleri sonucunda Bizans ile ilişkiler kesilmiştir (Sevim, 1996: 32-55).

Süleyman Şah'ın Anadolu'da Türk devletini kurması ve gerçekleştirdiği başarılı fetihler sonucunda Anadolu'ya Türklerin iyice yerleştiğini görmekteyiz. Süleyman Şah'ın askeri ve siyasi başarılarından sonra çeşitli Oğuz boylarına mensup kalabalık Türkmen kitleleri Türkistan Horasan ve Azerbaycan taraflarından gelerek Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Böylece Türk nüfusu yerli nufusa oranla hızla artmış, bu durum Anadolu'nun Türk vatanı olmasında en önemli esas rol oynamıştır. Anadoluya giden Türkmenler fetihlerle kendilerine açılan yerlerde kalıcı bir şekilde yerleşmişler, hatta fethedilen yerlerin bir kısmı hristiyanların ellerine geçmesine rağmen Anadolu'daki yerlerinden ayrılamamışlardır. Tuğrul ve Çağrı Beylerin 34 bin kişilik ordularla ilk olarak keşif amaçlı Anadoluya gelişlerindeki maksat da kalıcı olmak ve yurt edinmekti. Anadolu'da o dönem itibariyle hem siyaseten hem de askeri olarak tutunmak çok kolay değildi. Bölgesel aktörler olarak nitelendirebiliceğimiz Bizansın varlığı Ortadoğuda başgösteren Batıni faaliyetlerine karşın Selçuklu Devleti bu coğrafyada tutunabilmeyi başarmıştır, diyebiliriz.

Bu başarılar devam ederken Türk hakimiyet anlayışının en önemli paradoksu olarak gördüğümüz hanedan mensupları arası çekişmeyi bu dönemde de görüyoruz.

Halep hakimiyeti yüzünden ortaya çıkan Tutuş-Süleyman Şah çekişmesi ve savaşın sonunda Süleyman Şah'ın ölümü üzerine Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah duruma müdahale ederek bu bölgenin yönetimini kontrol altına almıştır. Tutuş'ta bu bölgede etkiliz hale getirilmiş, kontrol altına alınmıştır (İbnül-Esir, 1987: 36-37). Süleyman Şah'ın ölmünden sonra Türkiye Selçuklu Devleti belirli bir süre Ebulkasım tarafından yönetilmişse de 1093 de Süleyman Şah'ın oğlu Kılıçarslan İznik'e gelerek Sultan ünvanıyla tahta oturmuştur (Turan, 1996: 96-97).

Bu sıralar farklı dini ekonomik ve siyasi sebeplerden dolayı ilk Haçlı ordusu İzmit yakınlarında ağır bir yenilgiye uğratılmıştır. Haçlı ordusunun yenilgiye uğratılmasının en önemli sebebi ilk haçlı ordularının düzensiz oluşlarıdır. Daha tertipli ve düzenli olarak kurulan ikinci haçlı orduları İznik'i ele geçirmiş ve Kudüs'e doğru hareketine devam etmiştir. Kılıçarslan'ın Selçuklusu, Danişmendliler Eskişehir ve Ereğli civarında Haçlılarla savaş yapmışlarsa da başarılı olamamışlar ve Haçlı orduları Anadolu'ya geçerek Kudus'e ulaşmışlardır. Haçlılara karşı başarısızlık, Türkiye Selçuklu Devleti'nin merkezinin Kılıçarslan tarafından Konya'ya çekilmesine sebep olmuştur (Turan, 1996: 98).

XII yüzyılın başlarından itibaren Orta Anadolu'da Sivas ve Tokat bölgesinde Danişmentliler Doğu Anadolu'da Erzincan-Kemah bölgesinde Mengücekliler, Erzurum-Kars bölgesinde Saltuklular, Ahlatşahlar, Güney- Doğu Anadolu da ise Harput, Diyarbakır ve Mardin bölgesinde Artuklular yüzyıla yakın varlıklarını devam ettirmişlerdir. Haçlı Savaşları sırasında Danişmendliler ile birlikte hareket eden Anadolu Selçukluları daha sonraları Anadolu'da siyasi birliği sağlamak için Danişmendliler ile ve diğer beylikler ile mcadelelere girişmiş ve onları tehdit eden bir güç olmuşlardır. Başka bir coğrafyada varlığını devam ettiren ve oldukça güçlenen Eyyübiler'de kendilerine daha yakın bir coğrafya da olan Güney Doğu Anadolu'da ki beylikleri tehdit etmişlerdir. Anadolu'da kurulan bu beyliklerin devlet sistematiği açısından Selçuklu yapısından çok da farklı olmadıklarını söyleyebiliriz (Sümer, 1990: 117).

Türkiye Selçuklu Devletinde, daha ilk yıllardan itibaren bir yandan Haçlılara ve Bizans'a karşı yerleştikleri toprakları korumak bir yandan da Anadolu fatihi Süleymanşah zamanındaki siyasi birliği canlandırmak gayreti ısrarla sürdürülmüştür. Kılıçarslan, I. Mesud, II Kılıçarslan,II Keyhsrev, I Keykavus ve Alaeddin Keykbat bu gaye için çaba gösteren Selçuklu sultanları olmuşlardır. Özellikle Bizans'ın Anadolu' dan ümidini keserek kesin olarak el çekmesinde Sultan Kılıçarslan'nın Miryakafelon Savaşı'nda (1176) elde ettiği zaferin büyük payı olmuştur. Ancak Sultan II. Gıyasettin Keyhusrev zamanında Moğollar karşısında kaybedilen Kösedağ Savaşı (1243) ise Anadolu'nun doğudan gelen bu dmanın istilasına uğramasına ve devamlı olmasa da bir süre onun hakimiyetine girmesine yol açmıştır (Şeker, 1994: 269-282).

Türkiye, Anadolu Selçukluları zamanında Anadolu da bazı yeni yerleşim merkezleri kurulmuşsa da asıl büyük merkezler tarihen bilinen Konya, Kayseri, Sivas ve Erzurum gibi eski şehirlerdi. Buraların halkı, dinlerini muhafaza eden Rum ve Ermenilerin yanında hakim Türk ve Türkmenler ile Türkleşmiş olan farklı unsurlardan müteşekkil idi. Doğudan batıya asırlarca sürmüş olan Türk göçleri Anadolu'ya bir sel gibi akmaya devam etmiştir. Ancak Hicri onuncu Miladi on altıncı yüzyıldan sonra Anadolu'da dini siyasi mahiyette önceki asırlardakine benzer büyük hareketlenmelere rastlanmaz. Ara sıra görülen bazı büyük olaylar da birçok yönüyle geçmişle bağlantılıdır (Köprülü, 1994: 44).

Malazgirt zaferi sonrası Anadolu'daki fetihler ve izlenilen iskan politikası buna karşılık Bizans ve Haçlı dünyasının karşılık vermeleri ve iç bünyedeki atışmalar Anadolu'da Türk ve yerli nüfusun azalmasına hatta birçok yerlerin boşalmasına bundan

dolayı da üretimin gelirin ve vergilerin düşmesine sebep oldu. Yerleşmenin ilk yüzyılında Türklerin çoğunluğu göçebe kaldı ve yerleşik hayata geçiş yavaş seyrettiği için Selçuklu Devleti yerli halka ihtiyaç duymaktaydı (Şeker, 1994: 290).

Bu açıdan bakıldığında Türkiye Selçukluları Tarihi üzerine çalışmaları ile bilinen C. Cahen'in görüşleri önemlidir. Şüphesiz ki Anadolu'da yerli halk bulunmaktaydı. Türk fethinin doğru tetkiki Türk akınları arifesinde söz konusu yerlilerin yoğunluğunu ve dağılımını tespit etmeyi zorunlu kılacaktır. Mesela Ermenilerin büyük görülmeleri ve hatta Romain Diogenes'in seferlerinin hikayesi yerli nüfus yoğunluğunun fazla olduğu intibaını vermemektedir. Fakat yine de bu hususun araştırılması gerekmektedir. Sadece yerlilerin diğer bölgelere nazaran Ermenistan'da daha kalabalık oldukları kabul edilebilir (Cahen, 1988: 58).

Anadolu Selçuklularının en parlak dönemi ise XIII yüzyılın başlarıdır. Bu dönemde Anadolu Selçuklu Devleti siyasi askeri içtimai ilmi fikri ve iktisadi alanlarda ilerleme göstermiş ve bilhassa Alaeddin Keykubad'ın saltanatı döneminde bu ilerleme en yüksek seviyeye ulaşmıştır.

Gerçekten de bu dönemde Anadolu'nun siyasi birliği sağlanmış 1207'de Antalya'nın 1214'de Sinop'un fethiyle, limanlar vasıtasıyla deniz aşırı ticaret başlamıştır (İbn-i Bibi, 1996: 162-163). Deniz aşırı ticaretin yanında Kırım'ın da bu dönemde fethi Türkiye Selçuklularının sınırlarını deniz aşırı boyutlara taşımıştır. Bu gelişmeler hiç şüphesiz Anadolu'yu uluslararası ticaretin en önemli merkezi haline getirmiştir diyebiliriz.

Bu gelişmeler neticesinde ülke dahilindeki ticaret yollarının emniyeti ve güvenliği sağlanmış coğrafi konumun gereği olarak medenciliğin gelişmesi konusunda teşviklerde bulunulmuş ve Anadolu'yu uluslararası ticaretin merkezi konumunda istikrarı sağlama konusunda sosyal güvenlik müesseseleri inşa edilmiştir. Bu gelişmeler o dönem itibariyle Anadolu'nun mamur ve müreffeh bir ülke haline gelmesine zemin hazırlamıştır (Turan, 1996: 391).

Bu dönemde Anadolu'da yapılan savaşlarında siyasi iktisadi ve sosyal açıdan bu coğrafyayı şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Moğol istilası sebebiyle yıkılan Harzemşahlar devleti hükümdarı Kutbettin Muhammed'in ölümünden sonra devletin başına 1225 yılında Meraga kentini kendine başkent yapan Celaleddin Harzemşah Mengibirti geçmiştir. İlk dönemlerinde Türkiye Selçuklu hükümdarı Alaaddin Keykubat ile iyi ilişkiler kurmuş, fakat çok geçmeden 1229'da Celalettin Harzemşah'ın Ahlat'ı kuşatması ve Erzurum Meliki Cihanhan'ın ona tabi olması ve onu Sultan Alaaddin Keykubat'a karşı kışkırtması iki devlet arasındaki iyi ilişkileri bir anda sorunlu hale getirmiştir. Bununla birlikte Sultan Alaaddin, Moğol tehlikesine karşı kendisiyle işbirliği yapacağını bildirmişse de Celaleddin Harzemşah onun bu önerisini çokta benimsememiş ve Ahlat'ı kuşatmaya devam etmiştir. Bu gelişmeler sonrası Eyyübilerle ittifak yapan Alaaddin Keykubat kaynaklarda İslamın Kubbesi diye bilinen Kubbetül İslam olarak vasıflanan Ahlat'ı işgal edip tahrip eden Harzemşahlara karşı harekete geçmitir. 1230 yılında Moğollara karşı birleşmesi gereken iki Türk ordusu Yassıçemen Ovasında savaşa tutuştular ve savaş Sultan Keykubat'ın büyük bir zaferiyle sonuçlanmıştır. Harzemşahlar Devletinin yenilmesiyle birlikte devlet yıkılma sürecine girmiş ve Türkiye Selçukluları ile Moğollar arasındaki tampon bölge kalkmış ve komşu olmuşlardır. Bu gelişme Anadolu coğrafyasının ileriki tarihlerde siyasi olarak şekillenmesine zemin hazırlamıştır (İbn-i Bibi, 1996: 160-175).

Alaaddin Keykubat bu zafer sonrası iç huzuru ve dış politikadaki huzur ve sukuneti bozmama adına Harzemşahlılara karşı şefkatli davranmış, onları çeşitli iktalarla ülkenin Doğu bölgesine iskan etmiştir (Kafesoğlu, 1992: 66-67). Alaaddin

Keykubat'ın itidalli ve tedbirli iç ve dış politikası Selçuklu zümreleri dışındaki devletlerin zümrelerine göstermiş olduğu hoşgörü politikası, siyasi ve iktisadi cazibenin en önemli destekçisi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Anadolu'da farklı düşünce sistemleri ve farklı inanç zümreleri kendilerine zemin oluşturmuşlardır. Bu hoşgörü ortamı, hem ortodoksi hem de heterodoksi akımları aynı coğrafyada ortaya çıkarmıştır diyebiliriz.

Alaaddin Keykubat'ın 1237'de zehirlenerek öldürülmesinden sonra başa geçen II.Gıyasettin Keyhsrev'in devlet yönetme konusundaki yetersizliği kişisel zaafiyetleri devletin gidişatını değiştirmiş, devlet duraklama ve gerileme sürecine girmiştir. Onun saltanatı döneminde meydana gelen olaylar, Babailer isyanı, Moğol akınları, iç karışıklıklar, saltanat kavgaları Selçuklu saltanatını sarstığı gibi Anadolu'nun siyasi içtimai ve ilmi hayatında da önemli etkiler bırakmıştır.

Bu geçiş dönemini İbni Bibi Sultan II.Gıyasettin Keyhusrev ve veziri Sadeddin Köpek'in devlet yönetme konusundaki idari hataları ve kişisel zaafiyetleri hırsları ülkede siyasi düzenin bozulmasına ve fitneye yol açmıştır (İbn-i Bibi, 1996: 23), şeklinde yorumlamıştır.

Saadettin Köpek ve yandaşlarının çaba ve etkinlikleriyle saltanata geçen Gıyaseddin Keyhüsrev kendisine muhalif durumuna geçen Selçuklu devlet adamları ve Harezm beylerine pek güvenemiyordu. Durumu kendi adına çok iyi değerlendiren Sadettin Köpek sultanın bu muhaliflerini ortadan kaldırması hususunda sultanı sürekli olarak etkilemiş ve Harzem Beyleriyle Sultanın arasını açmayı başarmıştır. Bu olaydan sonra Sadettin Köpek muhalif yerli devlet adamlarını ve emirleri ortadan kaldırma girişiminde bulunmuştur. Selçuklu devletine yıllarca büyük hizmetlerde bulunmuş olan Kemaleddin Kamyar, Şemseddin Altunaba, Hüsameddin Kaymeri ve Taceddin Pervane gibi çok değerli ve yetenekli devlet adamlarını Sultan Keyhüsrev'i kışkırtarak sırasıyla ortadan kaldırmış ve bertaraf etmiştir. Daha da ileri giderek şehzade İzzeddin Kılıçarslan ile Rükneddin'i hapse attırıp çok kısa süre sonra da öldürtmüştür. Bu olaylar akabinde Saadettin Köpek Selçuklu hanedanına mensup olduğunu bir tertip ve düzenle ileri sürerek tahta geçmeyi bile planlamıştır. Yalnız geçte olsa Sultan Keyhüsrev bu durumu anlamış ve veziri Saadettin Köpek'i öldürtmek suretiyle ortadan kaldırmıtır. Böylece Türkiye Selçuklu Devleti onun tahakkümünden kurtulmuş oldu. Bu dönemde çok değerli devlet adamlarının ortadan kaldırılmasından dolayı geride devlet adamlığı yapacak kabiliyetli insanların olmayışından dolayı Türkiye Selçuklu Devleti toparlanamamış ve ard arda siyasi ve içtimai çalkantılar yaşamıştır. Yeteneksiz devlet adamlarının tutumları ve baskılar devletin yıkılmasının en önemli sebepleri olarak gösterilen Babailer İsyanı ve Moğol istilasının başlamasına zemin hazırlamıştır (Sevim-Yücel, 1989: 160-61).

Bulunmuş olduğu coğrafyanın en büyük siyasi sistemi ve devleti konumunda bulunmasına rağmen Anadolu Selçukluları 1243 Kösedağ Savaşında kendisinden sayıca az olan Moğol ordusuna karşı başarısız olup, mağlup oldu. Sonraki süreçte siyasi olarak Moğollara bağlı bir şekilde varlığını devam ettiren Selçuklu Devleti nin idaresi 1277 yılında fiilen İlhanlıların kontrolü altına girmiştir.

Moğolların idari baskıları ve zulümlerinin artması ve gölge idareci konumundaki Selçuklu hanedanı mensuplarının zayıf duruşları halkın devletlerine olan güvenini zedelemiş ve kendi başlarının çaresine bakmaya yöneltmiş özellikle de uç bölgelerinde yerleşen Türkmenler kendilerini Moğollara karşı ısrarla müdafaa etmişlerdir (Aksarayi, 1944: 228-232).

Türk devlet geleneğinin getirisi olan devletin hanedan üyelerinin ortak malıdır anlayışı neticesinde başlayan taht mcadeleleri ve aynı dönem içindeki diğer gelişmeler

yerel-bölgesel güçleri ortaya çıkarmıştır. Anadolu'da ikinci Türk Beylikleri olarak adlandırdığımız mahalli güçler Anadol'yu paylaşarak yeni yönetimler yeni beylikler kurmuşlardır.

Karamanoğulları, Karesioğulları, Candaroğulları, Hamidoğulları, Germiyanoğulları Saruhanoğulları, Menteşeoğulları ve Osmanlıoğulları gibi beylikler kurulmuştur. Bunlar içerisinde Batı Anadolu ve Rumeli de gelişme istidadı gösterip güçlenen daha sonra Anadolu' nun siyasi birliğini sağlayan Osmanlı Beyliği diğer beyliklerin de kontrolnü eline geçirmiş ve Anadolu'daki Moğol tahakkümüne son vermiştir (Aşıkpaşazade, 1985: 175).

4.5.2. XIII. Yüzyılda Anadolu'da Sosyo-Kültürel ve Dini Yapı

Bütün Selçuklu tarihine genel boyutlarıyla bakıldığında Anadolu halkını iki temel gruba ayırmak mümkündür. Bu iki temel grup kategorize edilirken inanç dünyaları en önemli ayırt edici özellik olarak göze çarpmaktadır. Bu gruplar Müslümanlar ve Hristiyanlardır. Türk-Bizans mücadelesi ile Bizanslıların zayıflaması ve yenilmesi sonucu Anadolu'daki bir kısım Hristiyanlar göç ederken diğer bir kısmı ya eski dini inançlarını sürdürerek ya da ihtida edip Müslümanlaşarak ikametlerini devam ettirmişlerdir. Göç eden Hristiyanların boşalttıkları yerleri dolduran Müslüman Türk zümreleri kendileri için bir takım yeni yerleşim merkezlerini iskana açmışlardır (Uzunçarşılı, 1988: 32-58).

Bu yeni yerleşim merkezlerini açarken Anadolu da Selçuklu öncesi yaşanan olayların da gözardı edilmemesi gerekmektedir. Uzun süre devam eden Bizans-Arap ve Bizans-İran savaşları Anadolu'yu ıssız bir coğrafya haline getirmiş, halk ise yoksul ve savaşlardan bitap düşmüştür. Bizan'ın takip ettiği ve uyguladığı baskıcı din politikaları da Ermeni Süryani vb Kilise mensuplarını canından bezdirmiş, zor durumda bırakmıştır. Kısaca XI asırda Anadolu kendi iç politik çekişmelerinden dolayı doğudan gelen Türkmen akınlarına engel olamadığı gibi onların gelişine uygun bir zemin oluşturmuştur (Cahen, 1992: 24-26).

Selçuklular hiç şüphesiz Anadolu'nun içinde bulunduğu bu dinsel kavgaların farkına varmışlardı. Bu karmaşa ortamının Anadolu'yu fetih mcadelelerinde kendilerine yardımcı olacağını tahmin ediyorlardı. Birbirleriyle çatışma halinde olan Anadolu'daki bu yapıların bulunduğu bölgeler zayıf olacak ve karşılarında kendileriyle mücadele edecek güçte insanlar olmayacaktı. 1018 li yıllarda yapılan keşif amaçlı akınlarda Çağrı Bey bu durumu farketmiş ve kardeşi Tuğrul Bey'e haber vermiştir (Ebul Ferec).

Selçukluların Anadolu da yaptıkları fetihler ve akabinde izlenen politika sayesinde Anadolu toprakları Türkler tarafından yerleşmeye uygun hale gelmiştir. Bu konuda bize en önemli bilgileri veren Bizans kaynakları Türklerin Marmara denizine kadar geldiklerini hatta boğazı bile almaya kalkıştıklarını ifade etmektedir (Comnena, 1996: 122-25).

Selçuklulardan önce Anadolu ya yönelik göçler yoğun bir şekilde olmuşsa da şüphesiz ki en önemli Türk göçü Selçuklular öncülüğünde XI yüzyılda yapılan göçlerdir. Orta Asyadaki nüfus kesafeti, otlakların kifaytesizliği ve hayvan sayısının artması vb gibi nedenlerden dolayı ortaya çıkan baskılar batıya doğru göçü başlatmıştır(Fazlullah, 2010: 216). Özellikle Horasan'da Selçuklu bünyesindeki Türkmenlerin bulundukları bölgeyi yağmalamaları Tuğrul ve Çağrı Beyi zor durumda bırakmıştı. Bu olaylar halifeye kadar gitmiş ve halife bu tutumlardan dolayı Selçukluları uyarmıştır. Tuğrul Bey kendisini zor durumda bırakan ve sıkıntıya sokan Türkmenleri Anadolu sınırlarına göndermiştir. Böylece sınırlara gönderilen bu Türkmenlerle Bizans

topraklarına akınlar düzenleniyordu. Bu akınların ana temel noktası toprak elde etmekse de diğer önemli bir sebebi de ganimet elde etmekti. Bu bilgilere dayanarak Selçuklu yönetimi bu politik metodolojiyi harekete geçirerek hem Türkmenlerin iaşe meselesinden dolayı izlemiş oldukları yağmalama politikasından vazgeçirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Hem de Anadolu coğrafyasının en önemli gücü olan Bizansı rahatsız ederek Anadolu'nun fethine zemin hazırlama konusunda bir strateji geliştirmişlerdir ve Türkmenleri kontrollü bir şekilde Anadolu'ya sevk etmişlerdir (Köymen, 1989: 32).

Türkmen Oguz boylarının Anadolu'ya göçü onların İslam dininin meydana getirdiği yeni uygarlığın maddi ve manevi kıymetleriyle temas etmesine atalarından kalma alışkanlık ve göreneklerle kesinlikle karşıtlaşan yerleşik ve yarı yerleşik yaşam tarzının kabulüne neden olmuştur. Aynı zamanda Türklerin toplumsal yapı ve örgütleniş biçimi dini inançlar bakımından çok ayrı olan başka uluslarla yoğun ve gergin ilişkiler yaşamasına ortam hazırlamıştır. Bütün bunlar Türklerin tarih sahnesinde siyasi-içtimai-dini yönlerden tekamülünü sağlamıştır (Munteanu, 1996: 91).

Ayrıca Zeki Velidi Togan Anadolu'ya gelen Türkmenlerin tamamen Selçuklu hakimiyetinde olmadığını yarı bağımsız bir idari yapı oluşturduklarını da unutmamak gerektiğini ifade etmektedir (Togan, 1970: 190-195). Hatta bu konuda Selçuklu Devletinin izlemiş olduğu siyaset ileriki dönemlerde kabile asabiyetleri etrafında toplanarak ayrı ayrı zümreler ve devletler vücuda getirmemeleri ve tefrikaya düşmemeleri için onların parçalanıp dağıtılarak iskanına çalışılmış bu milletleri meydana getiren boyların ve oymakların her biri farklı bölgelere gönderilerek sistematik olarak yerleştirilmelerine dikkat edilmiş ve özen gösterilmiştir (Barkan, 1944: 280-82).

Selçuklu dönemi Türkiyesi'nin sosyal ve entellektüel yapısı ile ilgili olarak şunu önemle belirtmek gerekir ki Bizans'a gerçekleşen Türk göçünün tarihi boyunca tecrübe etmiş oldukları güçlüklerin canlı tuttuğu bir enerji olan Türk ırkının potansiyel enerjisinin bir göstergesidir. Onlar sonunda yerleşik bir hayata geçme ve uygar bir hayat sürme ihtiyacı hissettiler. Hakikatte Türkler İslamı yaymak için memleketlerini terk edip yeni ülkelere hakim olup yerleşebildiklerinde Arapların örneğini izlemekteydiler (Shaibi, 2004: 109-110). Araplar ve Türkler arasındaki bu benzerlikler o kadar dikkat çekicidir ki belki de kasıtlı olmayarak Türkler Arap fetih sitilini taklit ettiler ya da Arap fetih sitilinden örnek aldılar denilebilir. Araplar İslam adına kendi ülkelerini fethetmek için büyük çabalar sarf ederken aynı şekilde Türkler'de müslüman olarak Bizanslı muhalifleri karşısında aynı rolü oynamışlardır. Türkler bu İslami savaşa manevi bir form vermek için Sufizm üzerine kurulu bir eğilim olan Fütüvvet düşüncesini kendi şevklerini yönlendiren bir ideal olarak kabul ettiler (Wittek, 1938: 16).

İdeal ile birlikte Oğuz Türkmenlerin göçler öncesi yaşam tarzlarıda Anadolu'daki yerleşik kültüre uyumunda müsbet boyutta yardımcı olmuştur. Bu konuda Faruk Sümer Oğuzların Selçuk Bey'le başlayan ve yaklaşık bir asır süren Maveraunnehir ve Horasan serüveni de onların Anadolu da yerleşik hayat şartlarına uyum sağlamalarını kolaylaştırmıştır, bilgisini vermektedir. Ayrıca Oğuzların daha Orta asya da iken şehir kurma geleneğine de sahip olduklarını ifade etmektedir (Sümer, 1993: 86-90).

4.6. Kitabi İslam ve Halk İslamı Anlayışlarının Anadolu Aleviliği üzerine Yansımaları

Kızılbaş-Alevilik için kullanılan "Heterodoks" tanımının geniş bir anlam karşılığı bulunmaktadır. Bu kelime, yani Fransızca anlamıyla hétérodoxie yanlış olarak

hérérique, yani "sapkın" teriminin eş anlamlısı olarak gösterilmektedir. Oysa sözcük anlamı olarak bu kelime "kabul edilmiş resmi inancın dışında olan inanç" anlamı vermektedir. A. Y. Ocak'ın da belirttiği gibi siyasi, sosyal ve teoloji boyutları bulunan "Heterodoksi kelimesi bir teoloji terimi olarak sapkın anlamını değil, "kabul edilmiş resmi din anlayışına, yani Ortodoksi (orthodoxie) ye karşıt, aykırı olan din anlayışı"nı ifade etmektedir" (Ocak, 1996: 78). Heterodoks kelimesinin Türkçe tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu sözcüğün yerine "Geleneksel İslam", "Halk İslamı" gibi terimleri, tam karşılığı olmasa bile kullanmayı ve onun karşıında da Ortodoksi kavramının yerine de Resmi İslam veya Kitabi İslam kavramlarını kullanacağız.

Karahanlılar'dan Osmanlılara kadar muhtelif Türk toplulukları ve devletleri arasında yaygınlaşan İslam, bir yandan yerleşik kültür merkezlerinde, Sünnilik veya Ehl-i Sünnet ve Cemaat denilen, medreselerde öğretilen kitabi esaslara uygun bir tarzda, iyi işlenmiş sistematik bir hukuk ve bir teolojinin kılavuzluğunda gelişirken, göçebe zümreler içindeki medresesiz popüler Müslümanlığın, güçlü bir mistik ruh ve yapıyla başlayıp gelişmesi bu sayede olmuştur. Türk halklarının kendi sosyo-ekonomik yapılarının ve toplumsal hayat tarzlarının biçimlendirdiği (adına "Türk Müslümanlığı" da diyebileceğimiz) Heterodoks karakterli bir popüler Müslümanlığın X. ve daha sonraki yüzyıllardaki başlangıç döneminde, XV. Yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu sahasındaki bir kısım konar-göçer Türk zümrelerini geniş ölçüde etkileyen Safevi propagandasının getirdiği Hz. Ali kültü, On iki İmam kültü, vb. Şii motiflerle henüz bir ilgisi yoktu. Ne var ki bu popüler İslam, İran sufiliğinin süzgecinden geçerek belli ölçüde bir esneklik kazanmış, eski inançlarla karıştığı için geniş ölçüde kitabi yapısından sıyrılıp mitolojik bir karakter kazanmak suretiyle Heterodoks bir mahiyet almıştır"(Ocak, 1999: 80.). Bu satırlardan anlaşılacağı gibi, Kızılbaşlık salt anlamda Safevi şeyhlerinin kişiliğinde kendi içinde evirilerek siyasal bir söyleme dönüşmüş olgu olmadığı gibi, kökleri oldukça gerilere gitmekte ve hiçte homojen bir yapı içermemektedir. Kızılbaşlık sorunu isimli değerli bir çalışmasında I. Melikoff, "Kızılbaşlık" olgusunun köken bakımından bir Türkmen olgusu olduğunu altını çizmektedir (Melikoff, 1994: 53).

Burada yapılmak istenen bir diğer gönderme olan Türkmenlik, gerek Melikoff, gerekse de Ocak tarafından medrese eğitimi almış ve İslamlaşmış kentli Türk nüfusa karşılık göçebe değerlerini ve inanç anlayışını İslam'la özdeşleştirerek "Türk Müslümanlığı" biçiminde algılayan kalabalık Türk nüfusu tanımlamaktadır. Yani söz konusu Kızılbaşlık Türk çevresinin bünyesinde doğup büyürken, Köprülü de başta olmakla birçok araştırmacının belirttiği gibi salt bir Şia anlayışı değildir (Köprülü, 2004: 51). I. Melikoff bu hususu göz önünde bulundurarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Söz konusu olan Şii bir İslamlık değil, daha çok Safevi propagandasıyla Şiileştirilmiş ve sufileştirilmiş, Türkmen bir din anlayışıydı" (Melikoff, 2006: 55). Bu yüzden de müellif, konunun çıkış noktasına temas ederek şöyle der: "Safevilerin ulaştıkları başarı; Tanrının insanda tecelli ettiği ve yeniden-bedenleşmeler esaslı inançları ile henüz başlangıç düzeyinde bir uç-Şii tasavvuf görüşünden esinlenen ve ondan hız alan, fakat hâlâ Şaman kültürüne bağlı bulunan, Türkmen boylarının savaşçı ve askeri güçlerinde aranmalıdır" (Melikoff, 2004: 176). Melikoff'un Kızılbaşlığın kökeninde "Şaman kültürüne bağlı Türkmen boylarının savaşçı ve askeri" kalıntılarını görmesi rast gele seçilmiş bir tanımlama olamayıp, konunun başlangıç noktasına yapılan bir atıftır. Bu çerçevede Kızılbaşlığın, Orta Asya Şaman kültürü içinden çıkıp İslami bir tanım içinde yer edinerek önce Horasan, ardından İran, Kafkasya ve Anadolu sahasında yerel sufi değerlerle bütünleşen göçebe yaşamın izlerini baskın biçimde koruyan Türk veya Türkmen nüfusunun ağırlıklı olduğu bir dünya içinde oluşumu söz

konusudur. Kızılbaşlık hem inanç bakımından, hem de siyasi bakımından bu yaşanmış, oturumuş, kemikleşmiş yapının sonuçları üzerinde yeşermiştir. Bu anlamda Babailer Ayaklanmasını, Kızılbaşlığın erken ve basit anlamda siyasallaşan bir pratik söylemi olarak görebiliriz.

İster Anadolu, ister Güney Kafkasya ve isterse Kuzey-Batı İran Türklerinde görülen Heterodoks İslam özelliklerinin kaynayıp karıştığı alanın Orta Asya ile Fars eyaletinin buluşma noktası olan Horasan bölgesi olduğu kabul edilmektedir. Buraya Maveraünnehr'i de katabiliriz. Her iki bölge gerek din ve kültür, gerekse dil ve etnik bakımdan tam bir karmaşa içermektedir. Bu çeşitlilik Horasan merkezli bir dinsel yapılanmanın doğuşunu sağlamıştır. Emeviler döneminde buradaki mozaik genelde iki unsur tarafından beslenmekteydi: çeşitli inançsal farklılıklar gösteren (Şia-Sünni gibi) yerleşik Arap kavimleri ve eski inançlarını İslam öğretisi içine taşıyarak Müslüman kimlik alan Mevâli olarak görülen ve farklı etniklerin kümelenmesini yansıtan İrani-Türk unsur. Abbasi etkisinin kırılması ve Türklerin artan baskısı karşısında Araplar İrani kimlik içinde erirken Horasan ve Maveraünnehr'deki dengelerin değiştiği görülmektedir. Her zaman için iktidar desteğini yanında hisseden bu Araplar zamanla Arapçayı bırakıp bürokratik bir dil halini alan Farsçayı benimsemiş ve saray çevresinde hiyerarşik bir yapılanma oluşturarak bürokratik bir güce dönüşmüştür. Samaniler dönemi bu kesimin oluşması bakımından oldukça önemlidir (Barthold, 1990: 243). Buna rağmen kalabalık bir kesim Heterodoks inançlarını koruyarak Horasan ve Maveraünnehr'in yerleşik ama farklı sosyal ve dinsel cemaatini oluşturmuştur. Bunlar siyasi olanakların kendilerine tanıdıkları müsamaha gereği "tasavvufi" cereyanlar olarak şekilleneceklerdir. İçlerinde ılımlı gruplaşmalar olduğu kadar aşırı düşünceler taşıyan tarikatlarda çıkacaktır. Bizzat merkezden yansıyan adaletsizlik karşısında kurtuluş arayan geniş halk kitleleri bu söylemlere gönül vermekte gecikmeyeceklerdir. Öte yandan bu cereyanlar kendi varlıklarını pekiştirmek için halk inançlarına da büyük önem vererek onu benimsemişlerdir. Dönemin kaynakları bu cereyan ve akımları hep bir dille Rafizi, İsmaili, Şii olarak suçlasalar da kendi içlerinde belli bir inancı taşıdıkları inkâr edilemez.

Horasan daha başından beri İslam için büyük önem arz etmiştir. Burası İslam'ın bir kalesi olarak görülmüştür. Horasan'a yakıştırılan bu atıf dinsel terminolojide de kendine yer edinmiştir. Zamanının en önde gelen sufilerinden olan Süfyan es-Sevri (öl. 778) şöyle diyecektir: "Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha üstün ve faziletlidir" (Kara, 1977: 57). Gerçekten de Horasan'ın İslam tarihinde özel bir yeri olmuştur. Burada "Horasan" ve "Horasanlılar" tabiri bir coğrafi kimliğe yapılan gönderme olmaktan öte kültürel, etnik, sosyal bir tanımı gündeme getirmektedir. Horasan Emeviler döneminde İslam sınırları içine katılmıştır. İslam fatihleri bu bölgeyi ve Maveraünnehr'i kendi sınırları içine aldıklarında bu geniş sahada oturanlara genel anlamda Horasanlılar diyeceklerdir. Bu tanım farklı etnik grupları içine alsa da, Câhiz'in bu adı en fazla Türkler için kullanması dikkat çekicidir. Gerçekten de Horasan'da oturan diğer küçük Yahudi cemaatleri, farklı İrani gruplar ve hatta Sogdlar zaman zaman kendi adlarıyla anıldıkları halde Horasanlı adının tam olarak kime verildiğinin sınırları çizilememektedir. Fetih sonrasında buraya çok sayıda Arap kavimi de göç ettirilmiştir. Yapılan bütün girişimlere rağmen bölgenin İslamlaşmasının güçten ziyade diğer etkenlerden beslendiği bilinmektedir. Örneğin, Taberi, Horasan valisi Nasr zamanında bile (öl. 749) bölgede vergi ödeyen Müslümanların sayısının gayrimüslimlerin yarısı bile olmadığını net biçimde söylemektedir. Emeviler döneminde bölgeye uygulanan siyasi baskı dışında adaletsizliğin hat safhaya çıkması, özellikle de vergi uygulamalarında görülen dengesizlik egemen güç karşısında bölge toplumları

arasındaki bağları güçlendirmekle kalmadı, bunların sınırları dışındaki güçlerden destek almalarını da sağladı. Horasan ve Maveraünnehr toplumunun bu baskı karşısında başvuracakları yegâne güç Türklerdi. Zira Türklerin bölgedeki varlığı yanında İslam sınırları dışarında kalan güçlü etkileri de onlarca bilinmekteydi. Öte yandan Türklerde Arap fetihlerinin önüne geçilmesinde içteki yerel ve baskıya uğramış güçlerle ittifak yapmakta epeyce istekliydiler. Gerek göç, gerek savaş yoluyla Türklerin Horasan içlerine kadar ilerlemeleri Emevi öncesinde olduğu gibi sonrasında da devam etmiştir. Abbasiler döneminde hilafet ordunun Türklerden oluşturulması bu akını hızlandırmıştı. Samaniler döneminde Horasan, Afganistan, Maveraünnehr'de ciddi Türk nüfusunun varlığı su götürmez bir gerçektir (Köprülü, 1993: 317-331). Nitekim Mukaddesi, İbn Havkal, İbnü'l-Esir ve diğer kaynaklarda bölgedeki yerel ve bölgesel hanedanlıklar ve onların kimliklerine ilişkin verilen bilgiler arasında Türk nüfusun varlığı net biçimde görülmektedir (Barthold, 1990: 250-252). Câhiz'in Horasanlılar ile Türkler arasında çizdiği ince sınır da dikkate alınmalıdır. Bunun dışında Rafi b. Leys, Peçeliler olarak bilinen Mukanna ve hatta Ebû Müslim Horasani ayaklanmalarında Türklerin gösterdikleri geniş katılım ve destek bölgesel etnik etkileşimlerin ne denli yoğun olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan bu yerele güç yanında yer alan ve onları inançlarıyla etkileyen Arap unsuru da bulunmaktaydı. Bunlar genelde merkezi yönetimden memnun olmayan Şii ve Harici olarak tanımlanan gruplardı ki sayıları da az değildi. Taberi, Horasan'da baş kaldıran Şii ayaklanmacıların Tohraistan Türk hakanı ile bağlantısından söz etmektedir ki dikkate alınması gereken bir husustur (Taberi, 1982: 1596). Bütün bunlar Horasan'daki yapının ne denli karma bir sürecin ürünü olduğunu göstermek bakımından önemlidir.

Bütün bunlar yanında Hilafetin bölgeyi İslamlaştırma adına başlattığı bir diğer uygulama da sonraki dönemlerde kendi etkisini gösterecektir. Bu da Horasan valisi Eşres b. Abdullah es-Sülemi zamanında (727-729) başlatılan ribat siyasetidir. Ribat, sadece askeri bir karargâh olmayıp, zamanla sufilerin dergâhı halini alacaktır. Nitekim Horasan ve Maveraünnehr'de İslamlaştırma politikalarında sufilerin büyük bir rolü olmuştur. Sadece Türkistan'da 10.000'den fazla ribattan söz edilmektedir (Ocak, 2002: 115). Bu sufiler tasavvufi görüşlere sahip olup İslam inanç ve kaidelerini yerel halkın değerleriyle ters düşmeyecek biçimde yorumlamaktaydılar. Bunu Yesevilik gibi Türk inanç sisteminde büyük bir yer edinen Heterodoks İslam anlayışının oluşumunda görmemiz bizi şaşırtmamalıdır. Görüldüğü gibi, Horasan ve Maveraünnehr'deki İslam anlayışı farklı bir sürecin ürünü olarak farklı bir yapı içinde şekillenmeye başlamıştır. Bu şekilleniş diğer salt İslami öğretinden farklı olarak kapsayıcı olmuş ve yerel öğeleri tereddüt etmeden kendi bünyesine almıştır. Zamanla, bu yerel öğeler bu anlayışın içeriği halini alırken, İslamlık sadece bir kılıf konumuna gelecektir. İran içinde şekillenen ve ortaya çıkan Ebû Müslim sonrası bütün bu Ortodoks İslam karşıtı akımlar genelde bu anlayışın ürünleri olmuşlardır. Dolayısıyla bunları tam olarak Şiilik ve onun kolları olarak da tanımlamak doğru değildir.

Bu Heterodoks İslam anlayışının siyasal güce dönüşümünü sağlayan ilk girişim Ebû Müslim Horasani tarafından başlatılmıştır. Asıl adı Abdürrahman b. Müslim olan bu zat nereli olduğu kesin değildir. Abbasileri hâkimiyete getiren bu şahıs Şiilikten daha farklı bir anlayışı temele almıştır. İslamiyet ile yerel halkın inançları arasında bir uzlaşma sağlayarak dihkanlar, köylüleri ve yarı-yerleşik unsurları kendi safına çekmiştir. Onun benimsediği İslam anlayışında dikkati çeken en önemli şey "ruhların tenasühü" olup kendisiyle birlikte Heterodoks İslam anlayışının temellerinden biri halini alacaktır. Oldukça kapsayıcı bir düşünceni dile getirmesi kendisine gösterilen rağbetin büyük olmasını sağladı (Taberi, 1982: 1952). Nitekim gerek Ebû Müslim'i Horasan'da,

Abbasileri de Bağdat'ta iktidara getiren bu güç olmuştur. Bu Heterodoks İslam anlayışının ilk kez ciddi biçimde siyasi arenada görünmesi ve ne denli etkin bir güç olduğunu kanıtlamasıdır. Abbasi halifesi tarafından saraya davet edilerek 755 yılında öldürülmesi dahi onun Horasan coğrafyasında kutsallaşmasını sağlamıştır. Kendisinden sonra gelen bütün Heterodoks İslam akımların önderleri hep bir yolunu bularak Ebû Müslim'in ruhu ile bedenleştiklerini vazedeceklerdir. Bu anlayış İslam'la en katı düşman olarak görülen Hurremilikte bile kendine yer edinmiştir. Türk Heterodoks İslam anlayışında yer edinen Horasan anlayışı da Ebû Müslim'e bağlanmaktadır. Nitekim Gazneliler döneminde Türkçeye aktarıldığı rivayet edilen Ebû Müslim öyküsünün önemi de buradan ileri gelmektedir (Melikoff, 2005: 44). Bu anlayış içinde Türklerin de bulunduğu sosyal bir olgu olarak Selçuklulara kadar varlığını sürdürdü. Ancak Orta Asya Türkleri burada daha çok katılımcı olmuş, baskın gücü Horasanlılar oluşturmuşlardır. Türklerin Heterodoks İslam anlayışını benimsemeleriyle ve İran'da temel güç haline gelmeleriyle bu anlayışın bizzat yürütecek etnik güç haline geleceklerdir.

Kızılbaşlığı besleyen bir Horasanlılık öğesinin olduğu inkâr edilemez. Bunu daha sonra göreceğimiz gibi Şah İsmail'in şiirlerinde Horasan'a yapılan atıflarda doğrulamaktadır. Ancak burada Horasan yukarıda da belirtildiği gibi bir coğrafi terim olmaktan ziyade gayr-i Arap unsurların gelişip şekillendiği bir kültürel terim olarak görülmelidir. Kızılbaşlık öğretisine tam bir açıklama getirmek için Horasan merkezli gelişen bu dinsel ve kültürel katmanı açmak gerekecektir.Horasan ve Maveraünnehr'de gelişen dinsel yapılanmalar çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Bunların etnik içeriğini tanımlamak oldukça güçtür. Ancak etnik kaygılardan da bunda etkili olduğu gizletilemez (Ocak, 1999: 3). Nitekim Mevâli denilen bu unsur Arap olmayan kesimleri kapsarken etnik bir olguyu da gündeme getirmektedir.

Geç Emeviler döneminde kökleri Horasan'da olmasa da etkileri bu çevrede de yoğun biçimde hissedilen mezhep ve tarikatların şekillenmeye başladığı görülmektedir. Özellikle Abbasiler döneminde bu çeşit dini yapılanmaların hız kazandığı bir gerçektir. Bunlardan ilki Mürciler olup Hz. Osman'ın öldürülmesiyle siyasal çekişmelerin dışında kalmayı yeğleyen bir mezhep akımı olup Kufe üzerinden Horasan'a etki etmiştir. Bu fikrin Abdullah b. Eş'as ve Yezid b. Muhelleb tarafından Horasan'a taşındığı bilinmektedir. Horasan'da Mürcilerin biri dini, diğeri sosyal olmak üzere iki temel etkinlik nedeninin olduğu görülmektedir. Dini anlamda sahabeye karşı gelen Haricilik görüşlerine karşı çıkmaktaydılar. Sosyal anlam da ise Mevâli'ye karşı uygulanan çeşitli sosyal adaletsizlikleri protesto ediyorlardı. İlk başlarda Arap kimliği taşıyan bu akımın sonradan İranlı bir yapı kazandığı görülmektedir. Mürciler Ebû Müslim olayına yakından yer almalarıyla bu kimliklerini iyice pekiştirmişlerdi (Uslu, 2002: 184-186).

Horasan ve Maveraünnehr'de oluşumunu tamamlayan bir diğer mezhep Hanefiliktir. Ortodoks İslam anlayışının en önemli savunucularından olan bu mezhep Bağdat'ta doğmuş ve şekillenmişse de, özellikle kişisel alandaki bazı temel görüş ve yeniliklerinden dolayı gayri Arap çevrelerinde büyük ilgi görmüştür. Ebû Hanife'nin öğrencileri arasında Horasan ve Maveraünnehrli öğrencilerin varlığı bu anlamda dikkat çekicidir. Selçuklularla temel bir devlet mezhebi konumuna gelen Hanefilik, özellikle Ebû Hanife'nin talebesi Şeybani'nin büyük çalışmaları sonucunda Horasan'da sağlam biçimde yerleşmiştir. Hanefilik daha sonra Horasan ve genel anlamda İran'da İslam'ın en büyük savunucusu durumuna gelmiştir. Şii, İsmâili ve Bâtıni gibi mezheplere karşı sert bir tutum sergileyen Hanefilik siyasal güçlerinde büyük desteğini aldığından, kimi zamanlarda siyasi iktidarın yanlısı olarak suçlanmıştır (Ocak, 2002: 53).

Horasan'la, özellikle de Hazarın güney ve güney-doğu bölgesi topluluklarıyla iyi bir kaynaşma geçiren kökleri Arabistan'dan beslenen bir diğer mezhep ise Zeydiye olmuştur. Zeydiye, Ali soyundan İmam Zeydi'in görüşlerini savunmaktaydılar. Şia içinde bir ekol olan Zeydiye, Zeyd taraftarlarının Emevilerce uygulanan baskıdan sonra Horasan'a kaçarak yerleştikleri bilinmektedir. Zeydiye burada yeni bir çehreyle tanışmakla kalmamış ve yeni bir oluşum geçirmiştir. Kısa zamanda Serahs, Nişabur, Tus ve hatta Rey ve Hemedan çevresinde belli sayılarda Zeydi gruplar oluşmaya başladılar. Bölgeye nüfus eden bir diğer mezhebi akım ise Şia idi. Şiilerin daha ziyade Rey, Deylem bölgesi ile Azerbaycan çevresine hitap ettikleri anlaşılmaktadır. Yine kaynaklar Horasan ve Maveraünnehr'de Şii grupların varlığından haber vermektedir.Horasan'da kendine yer edinmiş bir diğer akım ise Hâriciliktir. Bunlar özellikle Sistan, Mukran, Kirman, Kuhistan ve diğer bölgelerde etkin oldukları biliniyor. Söz konusu adları geçen bu mezheplerin Horasan dışında oluştukları bölgeye sonradan nüfus ettikleri dikkati çekmektedir. Ancak bunların bölgede etkin bir nüfusa sahip oldukları da gizletilemez. Bütün bunlar Horasan ve Maveraünnehr çevresindeki dini yapıyı tanımlarken dinsel mozaikliğin göz ardı edilemeyeceğini ortaya koymaktadır (el-Câhiz 1988: 43). Bunun yanında doğrudan veya belli ölçüde Horasan'da şekillenen dinsel yapılanmalarda bulunmaktaydı. Melamilik, Bâtınilik, Sufilik bu gibi oluşumlardır.

Tasavvufun oluşumu hâlâ bir takım tartışmalara açıktır. Koyu bir zühd ve takva anlayışı etrafında gelişen İslami tasavvufun ilk merkezinin Irak olduğuna ilişkin kanaat yaygındır (Eraydın, 1990: 64). "Ama zamanla, Müslüman coğrafyasının bir yanından Kuzey Afrika yönünde, diğer yandan da İran üzerinden Asya istikametinde genişlemesi söz konusu IX. Yüzyıldan itibaren bu geniş alanda meydana gelen siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel çalkantılar bu Ortodoks tasavvuf içinde yeni bir muhalefet kanadının oluşmasına yol açtı" (Ocak, 1999: 4). Bunlar büyük ölçüde İran, Hint ve hatta Şaman unsurlardan beslenerek tasavvufa yeni bir çehre kazandıracak olan Heterodoks tasavvufi kesimlerdir. Ocak'ın da belirttiği gibi bu tepkiler IX. Yüzyılda kendisini göstermeye başlamıştır. Bunların başında Melami veya Melametilik cereyanı gelmekteydi. Bu cereyan Mevâli tabakasına mensup esnaf kesiminin mistik hareketleri doğrultusunda şekillenmiştir. A. Y. Ocak'a göre, "Bu hareketin, Samanoğulları (819-1005) ile başta Gazneliler olmak üzere, muhtelif Türk zümrelerinin birbirleri üstünde hâkimiyet kurma mücadelesi verdikleri bu yüzden de sürekli savaştıkları IX. yüzyılda bu mücadele sahasının içinde yer alan Maveraünnehr ve Horasan mıntıkalarında kök salması bir rastlantı değildir. Bugün İran ve Afganistan sınırları içinde kalmış olup eski Hint-İran kültürünün zengin ve etkin kalıntılarını saklayan bu bölgeler içinde bulunan Nişapur, Herat, Belh ve Kabil gibi önemli kültür merkezleri, bu sebeple Melâmetliğin ana üsleri oldular" (Ocak, 1999: 11).

Yani, Melamiliğin gerçek çıkış merkezi olarak Horasan ve Maveraünnehr olarak gösterilmektedir. Heterodoks bir İslam anlayışı olarak ortaya çıkan Melamilik, bölgenin çok kültürlü yapısından ve inanç sisteminden yoğun biçimde beslenmektedir. Burada Hint mistisizmi ile Kamlık inancından beslenen öğeler, yerel inanç değerleri ile sıkı biçimde yüzyılları kapsayan kaynaşma sürecinde artık eriyip gitmişlerdir. Melamilikle bunlar bu kez kendilerini İslam anlayışı içinde ifade etmeye başladılar. Melamilerin sundukları din anlayışı Ortodoks İslam'ın sınır ve kurallarına göre daha kapsayıcı olması bakımından onların sundukları Müslümanlık, özellikle göçebe ve yarı-yerleşik unsurlarca daha çabuk kabul edilmekte ve anlaşılmaktaydı. Daha sonra ortaya çıkacak Heterodoks İslam tarikat zincirinin ilk halkasının da Melamilik olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir.

Melamilik olgusunu besleyen en büyük sosyal gerekçe İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kendisini gösteren Mevâli sorunudur. İslam tarihinde, Arap olmayıp Müslüman olanlara Mevâli denilmekteydi. Bilinen ilk Mevâli olarak da Selmân-i Farisi'nin adı geçmektedir. Bu yüzden Heterodoks İslam anlayışında bu zata büyük atıflarda bulunulmuştur (Babinger, 1996: 31). Emevilerin hilafeti ellerine geçirmeleri, hâkimiyetin babadan oğla intikal etmesi şeklinde verasete dönüştürülmesi ve Ebû Sufyan-oğullarının aşırı Arap kavmiyetçiliği, Mevâli kesimin Müslüman topluluk içinde ikinci dereceden bir unsur olarak algılanmasına ve aşağılanmasına yol açmıştır. Bu durum toplumsal olduğu kadar siyasi ve inanç olarak Mevâli denilen kesimi bir arayışa sürüklemiştir. Emevi hanedanlığının yıkılışına neden olan ve Abbasileri iktidara taşıyan bir dizi olayların gerisinde hep Mevâli sorunu yatmaktadır.Mevâli denilince bu zümre içinde en büyük kesimin Horasan'da oturan ve çeşitli etnik kimliklerden beslenen karma toplum olduğu gerçeği kuşku doğurmamaktadır. İslam tarihçiliğinde Mevâli ile Horasanlı kimliğinin kimi zaman eşit anlamlarda kullanıldığı da bir gerçektir (Pamukçu, 1994: 29).

Ebû Müslim ayaklanması yerelleşmiş Müslümanlığın katılaşmış Arap İslam siyasi iktidarına karşı bir zaferi olarak görülmektedir.Ebû Müslim'in kimliği ve başlattığı isyanda askeri desteği üzerine alan gücün varlığı hep tartışma konusudur. Bu konuya en ciddi biçimde dikkat çeken E. Pamukçu olmuştur. Pamukçu, İslam tarihinde varlığı bir bilmece olarak kalan 751 tarihli Talas savaşına dikkat çekerek Ebû Müslim olayındaki bazı sır perdelerinin aydınlatılmasına ışık tutmuştur. Araştırmacı, doğal olarak 751 Talas savaşında Çin'le İslam birliklerinin karşılaşmasında savaşı kaderini tayin eden Karluk Türklerinin desteğinin hangi gerekçelerden kaynaklandığını sorgulayarak İslam ordularıyla Karluklar arasındaki bağlantının Ebû Müslim birliklerinde yer alan Türkler tarafından kurulabilecek bir ilişkiden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu Talas savaşında üçüncü taraf olarak Karlukların savaşın içine çekilmesinin en doğal yolu olarak görülmektedir. Aksi durumda hiçbir kaynak ve araştırmacı Karlukların Abbasi birliklerine hayati derecede verdiği desteğin ne anlama geldiğinin yanıtını ortaya koymamaktadır. Buradan yola çıkarak Ebû Müslim ayaklanmasında en büyük askeri desteğin Türklerden geldiği gerçeği de kendisini göstermektedir. Araştırmacılar, Ebû Müslim ayaklanmasının yerel bir isyan olduğuna ve bu isyanı besleyen gücün İrani (Fars veya Tacik) gruplar olduğuna dikkat çekmekteler. Bu pek inandırıcı gözükmemektedir. Bir kere tam donanımlı Emevi ordusu karşısında böyle bir yerel asi gücün dayanmasının imkânı yoktur. İkincisi, bunlar yerleşik olduklarından askeri beceriden yoksun olmalılar. Üçüncüsü ise Horasan'da ve Horasan sınırlarında İslam devletinin içişlerine karışan ciddi bir Türk nüfusunun varlığı artık kanıtlanmış durumdadır. İlginç olan Ebû Müslim'in askeri gücünü besleyenlerin Horasan'ın doğu uçlarındaki kitlelerin olmasıdır. Yine bunun gibi Ebû Müslim olayında Arap ve İrani unsurun ne derecede ve nasıl etkin olduğu bilinirken ayaklanmayı sürdüren gücün kimliği bunlardan ayrı telakki edilmektedir. Başta İrene Melikoff olmakla bir takım Batılı araştırmacı Ebû Müslim'in Türk kökenli olduğu üzerinde durmaktalar. Bize göre, Ebû Müslim ayaklanmasında en büyük desteği Türkler ve Sogdlar vermişlerdir. Sogdluların buradaki varlığı inkâr edilmezdir ve bu topluluk Emeviler döneminde en fazla baskıya uğrayan İrani toplulukların başında gelmekteler. Nitekim isyana katılan Merv halkından Tarhun b. Ez-Zai'nin (Dai) bir sıra araştırmacılara göre Türk değil Sogd olması gerekmektedir (Pamukçu, 1994: 31). Ayaklanmaya dışarıdan, Orta Asya'da çok sayıda Türkün katılmış olması muhtemeldir. Böyle bir destek olmadan bu isyanın askeri bakımdan sürdürülebilmesi imkânsızdır.

Ebû Müslim, Emevilerin hâkimiyetine son verip Abbasileri tahta çıkartmakla kalmamış, hilafetin idari yapısının da değişmesinde öncü olmuştur. Emeviler bir Arap devleti olarak tanınmasına karşılık Abbasiler Mevâlinin yönetimde bulunduğu bir devlet olarak görülmüştür. Bu Abbasilerin askeri bakımdan Türkleşmesinde birinci adım olmuştur. Ebû Müslim ayaklanması Ortadoğu'da Türk askeri varlığının gücünün kanıtlanması bakımından da önemlidir. Her ne kadar Bizans ve zamanında Sâsâniler bunu fark ederek ordularını Türk askeri kıtaları ile takviye etmekteyseler de, Ebû Müslim ayaklanmasıyla Türk askeri gücü ciddi anlamda İslam çehresiyle tanışmıştır. Ebû Müslim 752 yılında öldürülünce V. V. Barthold'un da belirttiği gibi ideolojisi kuşaktan kuşağa geçerek farklı boyutlar kazandı. En başta çevresi, Horasan toplumu ve Mevâli unsur ona mürşit gözüyle bakıyordu. Onun daha kendi sağlığında kutsanmış bir varlık halini alması taşıdığı İslam dışı mistik görüşlerden ileri gelmekteydi. Ebû Müslim, Türk Şaman inancında da yaygın bir yeri olan "don değiştirme" (don-ba-don olmak), "tenasüh" (reenkarnasyon) gibi inançları paylaşmaktaydı. Bu anlayış kendisinden sonra tasavvufi çevrelerde silinmez biçimde yer edinecekti. Bu bakımdan Ebû Müslim'i en fazla benimseyen çevrenin Türkler olması da dikkat çekecek bir durumdur (Melikoff, 1962: 45-59). Bu onun, Türkler arasında adına menkıbelerin ve destanların oluşturulmasıyla da kendisini kanıtlamaktadır. En çarpıcı olanı ise, kendisinde sonra Heterodoks İslam çevresinde çıkan bütün ayaklanmalar ideolojik olarak ondan beslenmişlerdir. İshak et-Türki'nin ayaklanması Ebû Müslim kişiliğinin siyasi ve dini-ideoloji bir görünüme bürünmesinde çok etkili olmuştur. İshak'ın bir Türk olması nesebiyle taşıdığı görüşler Horasan ve Maveraünnehr'deki Türk toplulukların dini ve ideolojik anlayışının açıklanması bakımından da çok önemlidir. İshak, Ebû Müslim'in Zerdüşt tarafından gönderildiğini, ölmediğini ve Rey dağlarında yaşadığını, peygamber olduğunu, kendisinin adaletin eşit dağıtılması için ortaya çıktığını söylemekteydi (Azimli, 2004: 65). Bu görüşler, Horasan ile Maveraünnehr'deki Türk kesim arasından ortak dinsel ve ideolojik bağların çok kuvvetli olduğunu göstermektedir. 755 yılında ortaya çıkan bu ayaklanma bastırılmışsa da İshak'ın yaydığı fikirler Babek ayaklanmasının temelini teşkil etmiştir.

Babek adı Türk Heterodoks İslam anlayışında derin izler bırakmıştır. Konuyla ilgili I. Melikoff şunları yazacaktır: "Babek, Hurrem-din adı verilen öğretiyi yaymakla görevlendirilmiş bir haberci olarak görülüyordu; Ebû Müslim soyundan geldiği ve doğa-üstü güçlerinin bulunduğu söyleniyordu. Adı, Türk destan edebiyatına da geçmiş, yakalanışı ve işkencelerle ölümü - Türk Afşin'in yerini Seyyid Battal'ın almış olduğu - Battal-name'de uzun uzadıya anlatılmıştır" (Melikoff, 2005: 65).

Türk Heterodoks İslam anlayışının şekillenmesinde ve oluşumunda Ahmet Yesevi'nin şahsi kişiliğinin ve Yeseviliğin önemli bir yeri bulunmaktadır. Yesevilik, o zamana değin çeşitli süreçlerden geçmiş Türklerdeki İslam anlayışının bir sentezi olarak görülmelidir (Köprülü, 1993: 7-20).Yeseviliği daha bir ilgi ve cazibe merkezi yapan olgu, bu anlayışın bizzat Müslümanlığı seçmiş Türk nüfusun yaşadığı coğrafyada biçimlenmiş olmasıdır.

Bilindiği gibi gerek Göktürkler, gerekse de onların uzantıları olan Türgişler döneminde göçebe Türk boyları Orta Asya'da Araplar önünde geçilmez bir duvar olmuşlardır. Bunlar arasında çıkan çatışmanın büyük ölçüde siyasal nedenlerden kaynaklandığı görülmektedir. Buna karşılık Türkler bulundukları coğrafya içinde diğer dine mensup kesimler gibi Müslüman olmuş topluluklara karşı da aynı mesafeyi gözetmişlerdir. Türkler arasına sızan Müslümanlar ve bu dinin Türkler tarafından benimseyen gruplar için özellikle Horasan ve çevresinde Müslümanlığı kabul etmiş yerleşik Türklerin İslam anlayışı bir köprü olmuştur. Yerleşik Türklerin Mevâli ve

Horasanlı kimliği altında Heterodoks Türk İslam anlayışı içinde oluşturdukları yerel inançsal değerler bir yere kadar geçerliydiyse, göçebe Türklerin İslam dinini benimsemesi bu anlayışın yapılanışını tamamlamıştır. Göçebe Türkler yerleşiklerden daha baskın biçimde şaman/kam inançlarını, Gök Tengri tasavvurunu, ruhlar ve atalar kültünü benimsedikleri İslam dini değerleri ve inançları içerisine taşımışlardır (Melikoff, 2005: 30-56).

Araştırmalar İslami kimlik içine katılan ilk göçebe Türk topluluklarının daha çok iki Türk unsurundan beslendiğini göstermektedir: Karluklular ve Oğuzlar. Özellikle, Selçuklulara kadar Karlukluların ve onlara bağlı diğer Türk grupların (Argu, Yağma, Çigil, On-ok ved.) Müslümanlıkla ve Müslüman çevreyle daha fazla irtibatta olan göçebe Türkler olduğu görülmektedir. Bu dönemde Türkmen adı da sık biçimde İslam kaynaklarında görülmeye başlar. Türkmen adı farklı tarifi süreçler geçirerek farklı anlamlarda yorumlanmıştır. Türkmen adı Müslüman olan Oğuz ve Karluklardan tam farklı olarak Türklerde bir grubun adı olarak karşımıza çıkmaktadır (Taşağıl, 2004: 127).

Yoğun Türk kesiminin İslam anlayışı tasavvufi görüşlere ve temellere dayanmaktaydı. Bunun da ana merkezi yerleşik Türklerin de içinde bulunduğu Horasan olmuştur. F. Köprülü bu görüşün yetkin bir tanımlamasını yapmıştır: "Eski İran ananelerini göğsünde saklayan Horasan, İslamiyet'ten sonra tasavvuf cereyanının başlıca merkezlerinden biri ve belki birincisi mahiyetinde idi. Bu yüzden Maveraünnehr İslamlaştıktan sonra, bu cereyanın, İslamiyet'in evvelce takip ettiği yollardan Türkistan'a gireceği pek tabii bir hadisedir. Hakikaten öyle oldu. Herat, Nişabur, Merv, III. asırda (miladi IX. Yüzyılda) mutasavvıflarla nasıl dolmaya başladıysa, IV. asırda (miladi X. Yüzyılda) Buhara'da, Fergana'da şeyhlere tesadüf edilmeye başlandı; hatta Fergana'da Türkler kendi şeyhlerine baba namını veriyorlardı. Horasan'a herhangi bir münasebetlerle gidip gelen Türkler arasında bu mutasavvıflar yetişiyordu: meşhur sufi Ebu Sa'id Abü'l-Hayr'ın pek ziyade hürmet ettiği Muhammed Ma'şuk Tusi ile Emir ‘Ali ‘Abû Halis Türk idiler. İşte bu gibi muhtelif amiller tesiriyle, Türkler arasında tasavvufi cereyanı yavaş yavaş kuvvetleniyor, Buhara, Semerkand gibi büyük İslam merkezlerinden içerilere yayılıyor, dini aşkı ile mücehhez birçok dervişler tarafından göçebe Türkler arasına yeni akideler götürülüyordu" (Köprülü, 1993: 13). İşte kalabalık Oğuz Türkleri bu tarz İslam anlayışı ile Ortadoğu'da ortaya çıkmışlardır. Ancak Selçuklu döneminde Türklerdeki İslam anlayışı bazı değişimler yaşadı. Selçuklulara değin Türkler arasında kitabi İslam'ın pek yaygın olmadığı, buna karşılık Türk eski inanç ve yaşam değerleriyle örtüşen İslam anlayışının egemen olduğu bir gerçektir. Kitabi İslam anlayışı Samaniler bünyesinde yer alan yerleşik Türklerde, Karahanlıların yerleşik kesimlerinde ve Gaznelilerde etkin olduğu görülmektedir. Selçuklular kitabi İslam anlayışı çok daha sonralar benimsemişlerdir. Bu anlayışın Selçuklularda kökleşmesi Alp Arslan döneminde (1063-1072) olmalıdır. Selçuklular göçebe boy örgütlenmesinden devlet düzeyine geçişte geleneksel yapılarında birçok değişim geçirmişlerdir. Bu Selçuklular aşısından, özellikle de Oğuz boyları tarafından büyük direnmelerle karşılanmıştır. Selçuklularda yaşanan İbrahim Yınal ayaklanması bunun tipik bir örneğidir. Selçuklular, göçebe bir gelenek içinden çıktıklarından kendilerine örnek olarak temelde Karahanlı ve Samani devlet sistemlerini ölçek almışlardır. Samaniler kitabi İslam'ı esas almakla birlikte idari, hukuki, yerel düzeni bunun üzerine oluşturmuşlardır (Barthold, 1990: 243).

Selçuklular genişleme ve fetih süreçlerini tamamlayıp yerel bir güce dönüştüklerinde idari anlamda bulundukları bölge toplumlarınca da kolay kabul edilebilir bir sisteme gereksinim duyduklarında hiç zorlanmadan Samani devlet

geleneğini benimsediler. Bunda Samani devlet geleneği içinde yer almış, daha sonra Gazneli bürokrasisinde çalışmış çok sayıda bürokrat ve din adamının Selçuklu yönetim çevresine katılmasının da etkisi büyüktür. Selçuklular bu şekilde devlet ve idari anlamda kitabi İslam'ı resmileştirdiler. Ancak Ortodoks İslam anlayışı, Selçuklu devletini kuran ve besleyen Türklerce tutulmadı. Buna karşılık onlar Heterodoks İslam anlayışı çizgisinde kalarak bu inançlarını resmi düzene karşı bir tepkiye dönüştürdüler. Böylece Selçuklu ve Karahanlılar döneminde yerleşik yaşamı benimseyen Türkler ağırlıklı olarak kitabi İslam inanç ve öğretileri ekseninde Ortodoks Müslümanlık yapısını kazanarak, daha ziyada Sünnilikten yana dini kimlik edinmekle, yarı-göçebe yaşam tazını koruyan ve küçümsenmeyecek bir çevre ise geleneksel İslam anlayışı çizgisinden taviz vermediler. Aksine bunlar kuruculuğunu yaptıkları Selçuklu hanedanlığının İran'daki yerel idari değerleri benimsemeleri ve düzenin korunması açısından onlara geniş haklar tanıması açısından kendilerinin saf dışı edilmeleri olarak algıladıklarından Ortodoks İslam anlayışını da bunun bir kılıfı olarak tanımlıyorlardı. Bu konumları dolayısıyla Heterodoks İslam anlayışına sahip Türklerin Hanefi, Şafii ve genel anlamda Sünni ulemanın Selçuklular nezdinde edindikleri ayrıcalıklar karşısında muhalif çizgide kalan Sünnilik dışı mezheplerle etkileşimleri de gerçekleşmekteydi. Bu açıdan Türk Heterodoks İslam anlayışının siyasallaşmasında ve resmi din anlayışının karşısında yer almasında 1153 Oğuz Ayaklamasını bir milat olarak kabul etmek gerekmektedir.

Selçuklu dönemi Türk siyasi tarihinde bir zirve olarak kabul edilmesinin yanı sıra Türkler açısından bir takım sosyal, dinsel, siyasal ve bürokratik sıkıntıların ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu sıkıntılar oldukça erken bir dönmede Tuğrul Bey'in tahta geçtiği sırada kendisini gösterdi. Faruk Sümer, Selçuklu-Oğuz çatışmasından bahsederken: "1058 yılında Tuğrul Bey'e isyan eden İbrahim Yınal'ın başına Oğuzlardan kalabalık bir topluluk birikmiştir. Onlar, İbrahim Yınal'a hükümdar olursa şu isteklerini yerine yetirmeyi kabul ettirdiler". Bu isteklerden biri şöyle idi: "Sultan, yani Tuğrul Bey ile hiç barışmamak" (Sümer, 1992: 128). Tuğrul Bey kendisine tahtı kazandıran Oğuz ve Türkmenlere karşı mesafeli davranarak sırtını büyük ölçüde yerel bürokrasiye dayadı. Devletin varlığı açısından bu önemliydi, ama yeterli değildi. Selçuklu Oğuzları Gaznelilere karşı verdikleri yaşam mücadelesini kazanıp bir devlet kuracak düzeye yükseldiklerinde doğal olarak Sâmâni ve Gazneli bürokrasisi yanında bir de Karahanlı idare anlayışlarını benimseyerek kendi geleneksel töre anlayışlarıyla birleştirerek bir yapı oturtmuşlardı. Ancak kısa zamanda İranlı memurların bürokrasiyi kendi ellerine geçirdiler. Selçuklu Devletinin mülki teşkilatında vezirlikten tahsildarlığa kadar bütün hizmetlerde İranlılar kullanılıyordu (Sümer, 1992: 125).

1153 Oğuz Ayaklanmasının dini bir yönünün olup olmadığı tartışma konusudur. Bugüne kadar araştırmacılar siyasi ve ekonomik yönüne dikkat çekmişlerdir. Oğuzlar, bizzat kendilerinin kurduğu devletin İranlılar tarafından yönetildiğini ve bunun hem siyasi hem de ekonomik olarak aleyhlerine neticeler doğurduğunu gördüler. Oğuzlar, Selçuklu yönetiminin, devletin kuruluşunda büyük hizmetleri dokunmasına rağmen, kendilerini devlet hizmetinde kullanacak yerde, raiyet yazıp ağır vergilere tabi tuttuğunu görünce çok kızdılar ve ayaklandılar (Ocak, 1996: 42). Oysa ayaklanmada dini etkenlerde söz konusu olup, bu ancak ayaklanma sonrasında kendisini göstermiştir. Ravendi ve İbnü'l-Esir, açık biçimde, Oğuzların ulemanın üst düzey temsilcilerin arasında yer alan şeyhlere, fakihlere, hatip ve imamlara acımasızca davrandıklarından söz etmektedir. Hatta yapılan açıklamalar göre, Oğuzlar bazı din adamlarının ağzına toprak doldurmakla ve kızgın demirlerle katletmişlerdir (İbnü'l-Esir, 1982: 119).

Moğolların önünden kaçarak Anadolu'ya gelen kalabalık Türk boylarının İslam inançları oldukça esnekti. Gerçek şu ki otoriter bir İslam anlayışının Türk toplumları arasında yerleşmesi uzun zamanlar almıştır. İslam'ın bir mezhebine doğrudan bağlı kalarak İslami bir kimlik kazanmış Türk toplumlarından ancak çok sonraları söz edebiliriz. Buna göre, İslam her zaman için Türk devleti ve toplumu arasında farklı anlamlar ifade etmiştir. Yerleşik bir toplum olduktan sonradır ki İslam, Türkler arasında hukuki ve siyasi anlamda işlevsellik kazanmıştır. Safevi Devleti'ni oluşturan Türk boylarının çoğunun zamanında Osmanlı tebaası olduğu unutulmamalıdır. Bunların bir anda Osmanlı Devleti'ne baş kaldırarak Erdebil şeyhlerinin safına geçmeleri resmi İslam'la (Devlet İslam'ı) halk İslam'ı arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. 1153 yılında Oğuzların Belh Ayaklanmasında devletle birlikte ulemaya karşı takındığı tavrın Babailer ayaklanmasında tekrarlanması ve Kızılbaş olaylarında bir kez daha kendisini göstermesinin tabanında yine bu iki İslam algılamasının farkları yatmaktaydı. Devlet İslamı, siyasi kurumlarıyla, yürütmelikleriyle, şeri hukukuyla ve en önemlisi eğitimiyle bütünleşmiş köklü bir yapıyı içerirken, halk İslamı duygu ve hissi bağlarla Kur'an anlayışı ve öğretisiyle pekişmiştir. Dede Korkut destanlarında tasvir edilen olaylar bu hissi bağlılığın tam bir ifadesidir. İslam'la Türk yaşam biçiminin ve geleneklerinin bir araya gelmesinde ve örtüşmesinde kuşkusuz Yeseviliğin önemi inkâr edilemez. Köprülü'nün de belirttiği gibi, Ahmet Yesevi dini-tasavvufi unsurla, milli, yani halk unsurunu bir araya getirerek derin etkiler bırakmıştır. Yesevilik, Türklerin büyük piri, Hoca Ahmet Yesevi (öl.1167) tarafından Maveraünnehr'de, ancak Horasan Melâmetiliğine bağlı olarak ortaya çıkmış bir Türk tarikatıdır. Bu tarikat, yarı-yerleşik ve göçebe Türk boylarının sosyal, kültürel yapılarıyla uyarlanarak ve eski Türk inanç ve din anlayışlarıyla sıkıca kaynaşarak Türkler arasında en temel İslam anlayışı halini almıştır. Yeseviliği Türkler arasında yayan temel etkende bu olmuştur. Yesevilik, "Türkmen muhitine uygun, karmaşık sufiyane doktrinlere sahip olmayan basit ve pratik yapısı, sadeliği ve Türklere uygun gelen cezbeci karakteri sayesinde çabucak yayıldı" (Ocak, 1996: 69-70; Köprülü, 1993: 75). Türk inanç anlayışında kamların bir çeşidi olarak görülen baba, dede, ata gibi saygın kimseler Yesevi öğretilerini, İslam inancı ile geleneksel Türk inancı birbirine karıştırarak basit bir dille sunmaktaydılar. Bunlar, karmaşık medrese öğretisinin uzağında kalan Türk toplumu için çözümleyici ve kolay bir din tasavvuru oluşturmaktaydı.

Kızılbaş şeyh ve dedelerinin yoğun bir Yesevilik motifi taşıdıkları, Horasan'dan Anadolu'ya kadar Yesevi derviş ve babalarının Erdebil tarikatına gösterdikleri büyük ilgi ve sevgiden de anlaşılmaktadır. Kızılbaş inançlarında görülen birçok eski Türk inancına uygun inanç ve esasları bu Yesevi derviş ve babaları tarafından İslami motiflerle süslenerek halk tasavvurunda önemli yer edinmiştir. Yesevilik, Horasan'dan Anadolu içlerine kadar uzanan bölgeye dağılan göçebe ve yarı yerleşik Türk toplumlarını Kızılbaşlığa hazırlamıştır. Erdebil Safevi dedelerinin ününü Horezm'den Anadolu ve Suriye'ye yayılmasını sağlayan da bu dinsel ve inançsal bağlılıklar ve etkileşimler olmuştur.Kızılbaş kesiminin inanç ve anlayışında yoğun izler bırakmış bir diğer Heterodoks tarikatı ise Haydarilik olmuştur. Kutbeddin Haydar (öl. 1221) tarafından kurulan bu tarikat Kalenderilik ile Yeseviliğin bir nevi kaynaşmasından doğmuş, ancak daha ziyade ikincisine bağlı kalmıştır. Moğol fetihleri öncesinde Orta Asya ve İran sahasındaki Türkler arasında büyük bir saygı gören tarikat Moğollar sonrasında Anadolu'ya nüfus ederek buradaki Kızılbaş Türklerini derinden etkilemiştir (Ocak, 1996: 73-74).

1153 Oğuz Ayaklanmasında Heterodoks Türk İslam inanç anlayışının en ilkel özelliklerinin siyasal sahneye çıktığı bir gerçekliktir. Babailer Ayaklanması ise bunun

bir basamak üzerinde yer almaktadır. Çünkü bu ayaklanma tümden bir Heterodoks İslam inancını yansıtmaktadır. Bu bakımdan Babailik, Kızılbaşlığın proto-tipidir. Kızılbaşlıkta görülen bütün temeller Babailikte kendisini açığa vurmaktadır. Her iki hareket de Mesiyani (Mehdi) karakteri taşımaktadır. Babai ayaklanmacıları kendilerini "Resul" olarak adlandırırken, Kızılbaş harekâtın öncüleri Şeyh Cüneyd, Haydar ve İsmail de kendilerinin "Mehdi" olduklarını ilan etmişlerdir. Senkretik özellik Babai ve Kızılbaş harekâtında da kendisini göstermektedir. Bu özellik her iki harekâtın Türk boylarının İslam dışındaki farklı ve değişik dini ve mistik kültürlerini kendi içinde korumasından ileri gelmektedir. Kam-ozan anlayışı aşık'a, ata-dede anlayışı ise şeyh-dervişe dönüşmüştür. Mistik anlamda da her iki anlayış arasında sıkı bağlar ve benzerlikler görülmektedir. Hulûl (Allah'ın insanda tecellisi), tenasüh (ruhun öldükten sonra başka bedende yeniden doğması) ve don değiştirme (ruhun sağken bir biçimden başka biçime dönüşmesi) Babailikte ve Kızılbaşlıkta büyük benzerlikler ve hatta aynılık oluşturmaktadır. Bunlara bakarak denile bilir ki Kızılbaşlık Babai ayaklanmasında başarı kazanamayan Türklerin Erdebil şeyhlerinin ortaya çıkışıyla kendisini yenilemiştir (Ocak 1996: 80-83). Ancak burada bir hususun altını çizmek gerekir: Tıpkı Babailikte olduğu gibi Kızılbaşlıkta da bu inancın taşıyıcılarının amacı Ortodoks İslam anlayışına bir savaş ilanı olmayıp, göçebeliğin yerleşikliğe ve siyasi otoriteye karşı çıkışıdır (Ocak, 1996: 153).

Kızılbaş inancı nihai biçimini kazanmak için uzun bir süreç geçirmiştir. Bu bakımdan A. Y. Ocak'ın konuya ilişkin tanımlaması durumun tespiti bakımından oldukça değerlidir. Ona göre, "Şah İsmail, Türkmenlerin Şamanist dönemden beri çok iyi tanıdıkları bir kalıp olan ve saz eşliğinde söylenen nefeslerinde onlara On İki İmam Şiiliğinin temel inançlarını uygun bir muhteva ile aşıladı. Böylece, Türkmenlerin kabilevi Heterodoks İslam'ı, Şii motifler olan Hz. Ali ve On İki İmam kültleri, Kerbelâ matemi vb. temel inançlarla karışarak - ama yine de asıl On İki İmam mezhebinden farklı bir hüviyetle - Kızılbaşlık (Alevilik) haline dönüştü. Eski Gök Tanrı kültü, görünüşte Hak-Muhammed-Ali formülünün ifade ettiği bir üçlü, aslında ise Hz. Ali'den başkası olmayan Tanrı'yı dile getiren tek bir ulûhiyet kavramına indirgendi. Görüldüğü gibi bu yapının gerçek On İki İmam Şiiliği veya öbür ismiyle Caferilik ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu sebeple Anadolu'daki Rafızi veya Kızılbaş zümreleri Şii olarak kabul etmek yanlış olur. Bu zümrelerin inanç sistemini nitelemek gerekirse buna, Safevi sufiliğine göre teşkilatlanmış kabilevi halk Müslümanlığı denilebilir" (Ocak, 1999: 142-143).

Safevi tarikatı daha başından beri Heterodoks inanç ve görüşleri göçebe ve yarı yerleşik Türk toplumlarına telkinde bulunmuş, sonraki dönemlerde olduğu gibi Şiilikten uzak ve basit bir üslupla, tıpkı Yesevi dervişleri gibi İslam'la Türklerin geleneksel dini duygularını bir arada yorumlamıştır. Bu yapısı ve dönemsel olarak siyasi dengeleri yerinde kullanması itibariyle de Erdebil Şeyhleri kıza zamanda geniş Türk zümresi üzerinde büyük ün edinmiştir. Dolayısıyla, tarikatın başlarda Sünni olduğu, sonradan Şiiliğe kaydığına ilişkin yorumlar pek doyurucu değildir. Safeviler Şafi inancı bir kılıf olarak kullanmış olmalıdırlar ki bunun tarikat çevrelerinde yaygın bir koruma ve kendini gizleme biçimi olduğu her bakımdan anlaşılmaktadır. şeyhlik postu üzerinde yaptığı mücadeleden yenik çıkan Şeyh Cüneyd'in Anadolu ve Suriye'ye yaptığı uzun yolculuklar sonucunda buradaki toplumsal ve dini yapıyı yerinde gözlemlemesi ve bundan zekice sonuçlar çıkarması neticesinde tarikatın tarihinde yeni bir safha açılmış ve Safeviler tümden siyaset ve ideoloji sahnesine çıkmışlardır. Ancak bu bölgedeki mevcut güçler dengesi açısından büyük çalkalanmalara yol açmıştır ki bu da beraberinde Safevilere ve Kızılbaş Türklerine yönelik ağır ithamlara neden olmuştur. Safevilik tarikatını "sapkınlıkla" suçlamalara, "Rafızi", "zındık", "sapık" ve bir çok

ahlak dışı ifadelerle yargılamak bunun bir sonucu olsa gerek. Bunlar özellikle Şah İsmail'in ortaya çıkmasından sonra daha da yaygınlaşarak Safevileri İslam âleminin kamuoyu önünde mahkûm edilmesine kadar varmıştır. Özünde ise Kızılbaşlık, tümden İslam veya Ortodoks İslam karşıtı olmayıp sadece göçebe geleneğe ve düşünceye bağlı olan Türklerin, siyasi ve toplumsal anlamda dışlanmışlıklarının ortaya çıkardığı tepkilerle bütünleşerek zirveye taşınan en doğal bir ifadesidir. Yani A. Y. Ocak'ın da belirttiği gibi, "Kızılbaşlık, İslami ve mistik bir cila altında eski inançlarını koyu bir tutuculukla koruyan konargöçer ve yarı göçebe halk kesimi içinde kendisini vergiye bağlayıp yerleşik hayata geçirmeye zorlayan Osmanlı yönetimine karşı yaşadığı sosyo-ekonomik bunalımı kullanmak suretiyle tahrik eden Şii propagandanın etkisiyle oluşan yeni bir siyasi-dini ve sosyo-kültürel yapılanıştır" (Ocak, 1999: 141).

Heterodoks ve Sünni İslam'ı anlamlandırabilmek için, aralarındaki farklılıkları Ocak'a göre; üç temel boyutta inceleyerek açıklayabiliriz: İlk olarak siyasi boyuttan yaklaşırsak; Sünni İslam, Türk tarihi içerisinde devletin resmi söylemde tercih ettiği siyasi otoritenin adı olarak düşünülür ama öte taraftan heterodoks İslam, genel olarak bu siyasi otorite ile uyuşmayan ve sosyal çevrelerin “Paralel İslam” olarak düşünüp benimsedikleri ideolojileri konumunda yer alır. Daha kısa bir ifadeyle; heterodoks İslam, içerisinde sosyal bir zıtlaşmayı barındırmaktadır. İkinci boyut olarak sosyal özellik bakımından ele alırsak; Sünni İslam, genel olarak yerleşmiş çevrelerin dini tercihini temsil ederken diğer taraftan heterodoks İslam, konar-göçer çevrelerin inanç sisteminin bir göstergesi durumundadır. Son olarak ele alınması gereken tarafta ise teolojik boyutu vurgulamaktadır ki; Sünni İslam, her şeyden önce yazıya geçirilmiş, sistematik ve kutsal kitap ve sünnet temelli bir yapıya sahiptir ama heterodoks İslam, sözlü, sistematik olmayan ve mitolojik, senkretik yani bağdaştırmacı bir özellik gösterir. Kısaca, heterodoks İslam'ı bir inanç mozayiği olarak düşünebiliriz (Ocak, 2005: 17-18).

Kitabi İslam ve Halk İslamı anlayışlarının farklı zeminlerde ortaya çıkışında kurumsal olarak medrese ve zaviyeler arasında İslama farklı yorumlar getirmelerinin etkisi üzerinde durulmalıdır. Tasavvufun gelişim göstermesi, medresenin var olan misyonunu sürdürmesine engel oluşturmamıştır. Devlet ve toplum tarafından tasavvufa ve tasavvufi kurumlara verilen destek, benzer şekilde medreseye ve medrese ulemasına verilmeye devam etmiştir. Tasavvufi kurumlar olduğu kadar medreseler de gelişim göstermiştir.

Medrese mensupları ile tasavvuf mensupları arasında başlangıçtan itibaren bir gerilim söz konusu olmuştur. Zira hukukun temsilcisi olan fakihlerle sûfilerin dini yaşama biçimleri ve bilgiye ulaşma yöntemleri farklıdır. Medrese ulemasının genel karakteri, Sünni İslâm'ın genel yapısına uygun olarak, hukuki olanla yani Allah'ın kanunları üzerinde yoğunlaşmış bir yaklaşımla dini algılamaktır (Makdisi, 2007: 274). Tasavvuf ise bu bakış açısını değiştirmiş ve dikkati hukuki olandan ziyade, Tanrı'nın bizzat kendisine yönelterek Tanrı'yı sevmeyi, dini pratiklerin içinde en önemli noktaya çekmiştir. Aslında medrese ulemasının, Tanrı'yı sevmenin dinde en önemli unsur haline gelmesine bir tepki duyması söz konusu değildir. Esas sorun, tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkardığı farklı bilgi kaynakları üzerinde ortaya çıkmıştır. Tasavvuf vahyin bildirdiği, aklın kavradığı ve duyu organlarının müşahede ettiği hakikatların ötesinde keşf ve ilhamla kavranan gerçeklikler olduğunu savunmaktadır. Keşif ve ilham doğası gereği subjektif bilgi kaynaklarıdır. Bu subjektif metodlarla ulaşılan yorumların medrese ulemasının tepkisini çekmesi doğaldır. Tasavvuf mensupları bu yorumları, dinin zâhiri yönünün yanında bâtini manasının da olduğunu ve medrese ulemasının bunu anlayamadığını öne sürerek meşrulaştırmaktadır (Sarmış, 1997: 76-77).

Medrese uleması ile tasavvuf mensupları arasındaki metodolojik farklılıktan kaynaklanan gerilimi artıran başka hususlar da vardır. Bunlardan en önemlisi sûfilerin Tanrı'ya ulaşma adına yapmış oldukları birtakım eylem ve ayinlerdir. Bu uygulamalar bazen dinin temel kaynaklarında olmayan unsurlar içermektedir. Zira tasavvuf yapısı gereği daha esnek, dış etkenlere, farklı renklere karşı daha müsamahakar hatta eğilimlidir. Bu sebeple tasavvufi akımlar farklı kaynaklardan beslenmekte bir mahzur görmemiştir. Medrese ise yüksek ahlaki değerleri ve entellektüel standartları savunmuş ve temeli olmayan yeniliklere karşı çıkmıştır (Muzammıl Haq, 1985: 14-16).

Bu yaklaşım farklılıkları nedeniyle, sûfiler ile medrese uleması arasında gerilim hiç eksik olmamıştır. Hallâc-ı Mansûr'un hulûl inancı iddiasıyla zındıklıkla suçlanması ve idam edilmesi gibi olaylarla bu gerilim zirveye çıkmıştır (Öztürk, 1996: 89-90). Başlangıçtan beri var olan gerilim, zamanla her iki kurumun da toplumsal bir temeli olması sebebiyle, biraz da zorunluluk gereği bir uzlaşmaya dönüşmüştür. Kuşeyri'nin tasavvufun temellerinin Sünni esaslara aykırı olmadığını vurguladığı meşhur risalesi, uzlaşmada önemli bir rol oynamıştır. İmam Gazâli'nin de Sünni İslâm'ın bakış açısı ile sûfilerin teorilerinin birbirine zıt olmadığını vurgulayan çalışmaları ile bu gerilimi önemli ölçüde azalttığını belirtmek gerekmektedir (Güngör, 1982: 80).

Şunu da belirtmeliyiz ki, tasavvuf mensupları ile medrese uleması her zaman bir mücadele içinde değildirler. Zaman içerisinde medrese uleması arasında tasavvufa bir yönelim olmuş ve bunun neticesinde birçok medrese uleması aynı zamanda sûfilik yolunu benimsemiştir.

VII. / XIII. yüzyılda tasavvuf ve medrese arasındaki gerilim yeniden hızlanmıştır. Entellektüel düzeyde bir tasavvuf anlayışının temsilcisi olan İbn Arabi, Vahdet-i Vücûd felsefesi ile bu gerilimin odağı durumundadır. O ve onun takipçileri fukaha ve diğer ulema tarafından şiddetle yerilmekte, hatta zındıklıkla suçlanmaktadır (Ertuğrul, 1991: 105-267). Popüler tasavvuf alanında ise eleştirilerin odağında Müvelleh dervişler vardır. Onların bu coğrafyada hızlı yayılması, Horasan sûfiliğinin temeli olan aşk kavramının fikir ve uygulama alanındaki tezahür biçimlerinin, geniş halk kitleleri arasında taraftar bulmasına ve uygulanmasına yol açmıştır. Müvelleh dervişlerin uygulamalarının yaygınlaşması da medrese ulemasının bunlara şiddetle tepki göstermesine neden olmuştur.

5. SELÇUKLULAR DÖNEMİ KIZILBAŞ (ALEVİ)-İKTİDAR MÜNASEBETLERİ

5.1. Selçuklu Devleti'nden, Osmanlı Devleti'ne Kadar Anadolu'da Oğuz (Türkmen) Sorunu

Oğuzlar boyu, Türk milletini oluşturan en önemli en büyük boylardan bir tanesi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Tarih boyunca birçok coğrafyada onlarca devletler kuran, büyük siyasi ve medeni hamlelere imzasını atan bu Türk gurubu X. yüzyılın ortalarından itibaren büyük topluluklar halinde İslam dinini kabul etmeğe başladığında Türkmen ismiyle anılmağa başlanmıştı (Kaşgarlı Mahmud, 1985: 55). Yapısında yoğun bir dinamizm, teşkilatçılık, mücadelecilik vs. gibi önemli özellikleri taşıyan Türkmenler, Selçuklu Devletini kurduktan sonra orta ve yakın doğuda yeni bir durumla karşılaştılar. Selçuklularla birlikte başlayan bu süreç Osmanlılarla devam etti. Burada esas olan, Türkmenlerin geleneksel hayat tarzlarından uzaklaştırılmaya çalışılmasıydı. Onlar da bu duruma isyan ederek, bunu sıklıkla göstermekten geri kalmadılar.

Türkmenleri isyanlara sürükleyen sebepler nelerdi? Onların geleneksel anlayışı nasıldı, sosyal yapısında neler vardı ve neler değişti? Bunların cevabını almak için çok öncelere, yani İslam dinini kabul etmeden önceki Türk toplumlarına bakmakta yarar vardır. Türk devletleri birer akın ve savaş devletleri idi. Kağanlar ve beylerin devlet içerisindeki tek dayanakları ordularıydı. Ordunun temeli ise halktı. Ücretli askerlik olmadığı için Türk beyleri birer komutan, halk ise onların askerleriydi. Bu yönüyle beyler ile halk arasında menfaat birliği vardı. Bu bozulduğu zaman devletler yıkılmaktaydı. Kurulan Türk devletleri, Türk halkının isteği ile kurulmuştu ve halkın yararına idi. Ortak bir faydacılık ve kazançları paylaşma hırsı ön plandaydı. Bu da bir ideal ve disiplin altında olmaktaydı. Ekonomilerinin gereği olarak kışın kışlakta oturan Türkler, yerleşik hayatın gereği olarak ziraat yaparlar, yazın da hayvanlarını otlatmak için yaylaya çıkarlardı. Böylece hayvancılık ve ziraate dayalı bir ekonomik yapı ortaya çıkıyordu. Bu yönüyle yayla-köy karma ekonomisine sahip olan Türklerde sınıf farkı da görülmemekte, halk ferdi hukukla donatılmış olup, ekonomik açıdan bağımsız idi (Ögel 1988: 332-333). Çin kaynakları ve daha sonraki dönemlerde Uygur ve Karahanlılarda özel mülkiyetin varlığı belgelerle ortaya konulmuştur. Kişi hak ve hürriyetlerinin teminatı olan özel mülkiyet kavramı aileden başlamakta, devlet hayatında daha da gelişerek, taşınır mallarda olduğu gibi, tarım arazilerinde de kendisini göstermekteydi (Groot, 2011: 39).

Boylarda ortak mülkiyete dahil olanlar yalnızca otlaklar ve yaylaklar idi. Bu yerler devlete ait olduğundan, buralardan yararlanan hayvanlar için devlete vergi verilmekteydi. Boyların göçlerinde aileler kendilerine ait her türlü taşınabilir mallarını yanlarına alarak gittikleri bölgelere taşımakta ve onlardan istedikleri gibi yararlanmaktaydılar ki, bu durum onlardaki hür ve serbest yaşama azmini her zaman ayakta tutmaktaydı. Aynı zamanda devlet bünyesinde imtiyazlı bir sınıfın ortaya çıkmasını ve köleliği önlemekteydi. Bu şekliyle özel mülkiyet ve kişinin her türlü hürriyete sahip olarak hayatını devam ettirme anlayışı zaman içerisinde gelenekselleşerek, topluma yön veren töreler olarak toplum hayatındaki yerini almıştı. Oğuzlar, hür insanlardan oluşan, servet ve mevkiin toplum içerisinde tabakalaşma yaratmadığı, soya dayalı bir asaletin ise hiç bulunmadığı Türk gurubunu oluşturmaktaydılar. Soyu, sopu ne olursa olsun bütün insanlar önemli görevlere gelebilmekteydiler. Burada tek faktör kabiliyet ve beceri sahibi olabilmekti. Bu özelliklerle donanmış olanlar, hizmetleri ölçüsünde kısa sürede devletin en üst

basamaklarına kadar kolaylıkla yükselebilmekteydiler. Bu konuda hem Selçuklular dönemi hem de Osmanlı tarihine bakıldığında devlet yönetiminde icra makamının en üst konumunda bulunan asli unsur (Türk-Kürt-Arap) içerisinde yer almayan, azınlık statüsünde yer alan kişilerin, tamamen şahsi kabileyitleri ölçüsünde önemli makamlara geldiklerini görebilmekteyiz.

Bu haliyle, hiçbir zaman devlet içerisinde yönetim ve bürokrasiyle ilgili bir sınıf oluşmadı. Bütün bunlar devletin kuruluş tarzı ile ilgiliydi. Zira, Orta Asya bozkırlarında kurulmuş olan Türk devletleri belli bir ailenin zorla bir araya topladığı halklar tarafından değil de, yöneticilerle işbirliği yapan büyük halk topluluklarının uğraşlarıyla oluşan siyasi kurumlardı. Eski Türk devlet felsefesinin temelini halkın refah ve mutluluğunu sağlamak oluşturduğu için, devleti kuran ve yaşatan da bizzat Türk halkının kendisiydi. Bu yönüyle de halk devletin sahibi idi (Kafesoğlu, 1989: 224-230).

Oğuzlardaki yönetim anlayışına baktığımız zaman bir çeşit demokrasinin varlığına şahit olmaktayız. Zira, boyların bir araya gelmesinden oluşan bir konfederasyon görünümündeki Hazar ötesindeki Oğuz Yabgu devletinde beyler ve yabgu sık sık bir araya gelerek devletle ilgili problemleri görüşür, karara bağlarlardı (Turan, 1996: 62). Tarihsel süreç içerisinde kurulan Türk Devletlerinde ki veraset anlayışı, zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. İlk dönem devletlerinde devlet hanedan üyelerinin ortak malı olması ilkesi taht mücadelelerinin çıkmasına ve devletlerin çabuk yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Selçuklular devrinde de böyle devam eden veraset anlayışı, Osmanlı Devleti döneminde değişiklik göstermiştir. Osmanlı Devletinde önce devletin topraklarının sadece Padişah ve çocuklarına anlayışı ve Fatih döneminde sadece Padişah'a aittir ilkesi devletin merkez yönetim organını oldukça güçlü hale getirmiştir. Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde merkezi idarenin "yaptım, oldu" anlayışı içerisinde hareket etmesi, istişare geleneğinden gelen Oğuz Türkmenlerini merkezi iktidara karşı isyan konusunda teşvik edici bir sebep olarak görebiliriz.

Türkmenlerin İslam dini ile tanışmalarından sonra Ortadoğu'da kurdukları ilk büyük devlet Selçuklular oldu. Kınık boy beyliğini üstlenen Selçuklu ailesinin liderliğinde Büyük Selçuklu İmparatorluğunu kuran Oğuz Türkleri, devletin daha kuruluş safhasında kendilerini yönetimin dışında buldular. Bunda, devletin kurulduğu coğrafi bölge ve kültürün etkisi büyük oldu. Zira, Selçuklu devletinin kurulduğu İran coğrafyası, o dönemde yaklaşık 1.500 yıllık bir medeni geçmişin mirasçısı durumundaydı. Bu uzun geçmiş, ülkelerini yöneten gücün hangi millet ve dinden olursa olsun, onlara kültürel değerleriyle birlikte varlıklarını devam ettirebilme bilgisi ve becerisini vermekteydi. VII. yüzyılın ortalarından IX. yüzyılın ilk yarısına kadar Müslüman Arapların hakimiyetinde kalan Farslar, yeni bir dinin temsilcisi olarak büyük bir medeni şahlanışı gerçekleştiren bu yeni fatihlerin başta dinleri olmak üzere, birçok değerlerini aynen benimsemelerine rağmen yine de kültürel açıdan yok olmayarak milli varlıklarını devam ettirmeyi başardılar. Bunu yaparken de devlet yönetimi, müesseseleri, bürokrasisi, mimari tarzları ile ülkelerini ele geçiren bu insanları etkilediler. Sonraki dönemde bir buçuk asrı aşkın bir süre Fars kökenli hanedanlar tarafından yönetilen ülke, XI. yüzyılın başlarından itibaren Türk hakimiyetine girmişse de, Müslüman Arap hanedanlarını etkilediği gibi Türkleri de temelden etkilediği konusunda başarılı olduğu söylenebilir.

Selçuklu Devletinin kurulmasından sonra Fars aristokrasisi daha önceki pozisyonuna bürünmüş ve devlet bürokrasisini tamamen kontrolü altına almayı başarmıştı. Amidu'l-Mülk Kündüri ve Nizamu'l-Mülk bu yönde önemli başarılara imza atarak Fars bürokrasisini Selçuklu Devletinde tamamen hakim kılmayı başarmışlardı.

Bu her iki meşhur vezir, farklı etnik kökenden gelen yeni fatihleri kendilerine benzetip, kültürlerini kabul ettirerek devlete Fars kimliği kazandırmağa çalıştılar. Bu durumdan nasibini alan Türkmenler, ilkin gulam sisteminin benimsenmesi sonucu ordudan ve daha sonra da devletle ilgili bütün yönetim organlarından uzaklaştırıldılar. Özellikle vezir Nizamu'l-Mülk, onların devlet üzerindeki hakimiyetlerini ortadan kaldırmak için yoğun çaba harcamış gibi görünmektedir. Siyaset-name'de bu konuya da yer vermeyi ihmal etmemiştir (Nizamu'l-Mülk, 1999: 24-26).

Selçuklu hükümeti ile üzerlerinde sürekli olarak denetimini arttırmak istediği Türkmenler arasındaki anlaşmazlık uçurumu devamlı olarak büyümekteydi. Bir yandan Fars bürokrasisinin yoğun çabaları ve hakim olunan topraklar üzerinde uygulamaya geçilen katı devletçi ikta sistemi, diğer yandan da yerleşebilecekleri bir toprak parçasının olmaması sebebiyle kendilerini boşlukta hissederek yerli halklara karşı saldırgan hareketlerde bulunmaları ile gözden düşen Türkmenler, kurdukları devlet için tehlike oluşturmaya başlamışlardı (Köprülü, 1981: 106).

Türkmenler, Büyük Selçuklu Devletine karşı tepkilerini sultanlara isyan eden Selçuklu prenslerini bütün güçleri ile desteklemekte buldular. Onları saltanata getirmeleri halinde devletle ilgili problemlerinin sona ereceği kanaatinde idiler. Tuğrul Bey zamanında 1058 yılında gerçekleşen Melik İbrahim Yınal isyanı ile 1061'deki Melik Kutalmış isyanları bunun ilk örnekleri oldular. Alp Arslan zamanında 1063 yılında tekrar ortaya çıkan Melik Kutalmış isyanı ve 1064'te başlayıp sultanın saltanatının sonuna kadar kendisini birkaç defa meşgul eden ve zor durumda bırakan kardeşi Melik Kavurd'un isyanları da Türkmenlerin isyancılara destek verdikleri faaliyetleri oldular. Melikşah zamanında, Melik Kavurd'un tahtı ele geçirmek için 1073'te başlattığı isyan sırasında da Türkmenler ona büyük destek verdiler. Melikşah'ın 1092'de ölümü ile birlikte devlet içerisinde başlayan büyük taht mücadeleleri sırasında da Türkmenler taht iddiacılarına destek verdiler. Melik Tutuş'un 1093'te başlayıp 1095 yılına kadar süren isyanı bu belirttiğimiz desteğin en belirgin olanı idi.

Selçuklu Devleti, bir yandan bu isyanlarla uğraşırken, bir yandan da soydaşlarını kötü bir durumda bırakmamak ve kanunun, nizamın koruyucusu olarak devlet olma görevlerini yerine getirerek yerli halkların Türkmen saldırılarından korunması için Türkmenlere batıdaki yeni mücadele alanları olan Kafkaslar, Anadolu ve Suriye'yi hedef olarak gösterdi. Böylece devlet, kendisini kuran Türkmenleri esas hakimiyet alanlarından uzaklaştırarak mücadele alanlarına itmiş, bir yandan onların mevcut nizamı tehditlerini önleme yoluna giderken, diğer yandan da onlar vasıtasıyla batıdaki düşmanlarını alt etme veya en azından etkiliz hale getirme siyasetini takip etmişti. Yeni mücadele bölgelerinde başarılı olan Türkmenler birçok siyasi teşekküller kurmak suretiyle Selçuklu Devletinin kuruluşundan sonra ilk defa aradıkları huzuru yakalayabilmişlerdi.

Büyük Selçuklulardaki merkeziyetçi yapı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan toprak sisteminin benzeri Türkiye Selçukluları Devletinde de uygulandı. Malazgirt savaşı (1071) ile Miryokefalon savaşı (1176) arasındaki bir asırlık süre, başta Bizans olmak üzere Haçlılar, Ermeniler vs. gibi Hıristiyan topluluk ve devletlerle, ayrıca başta Danişmendliler olmak üzere Artuklu, Saltuklu vs. Türk beylikleriyle mücadelelerle geçti. Bu dönemde Türkmen köylülerinin bir kısmının kendilerine ait topraklarını işleyerek çiftçilik yaptığı, bir kısmının toprakları olmadığı için belli bir ücret karşılığında rençberlik yaptığı, kalan kısmının da başkalarının toprağını kiralayarak yarıcılık yaptığı bilinmektedir (Köprülü, 1981: 101). Haliyle, özel mülkiyeti ortadan kaldıran ve Türkmenleri geri plana iten sebepler henüz ortaya çıkmış değildi. Bu mücadele dönemi sonunda Anadolu'nun en büyük gücü haline gelerek hakimiyeti eline

geçiren Selçuklu hükümdarları sosyal, ekonomik, kültürel gelişmelere zemin hazırlayacak siyasetleri uygulamaya koydular. Bu kalkınma siyaseti içerisinde koyu bir devletçi yapı ön plana çıkarılarak kişilere ve vakıflara ait toprak mülkiyetleri kaldırılmaya başlandı. Yani, şahsi mülkiyetler devlet tarafından süratle ortadan kaldırılarak bütün topraklar tamamen devletin denetimine geçti. Ancak çok sınırlı bir özel mülkiyete izin verildi. Bunlar şehir ve kasabaların çevrelerinde bulunan bağ, bahçe ve tarlalar ile hükümdarların çeşitli durumlarda bazı önemli beylere mülk olarak verdiği köy ve mezralardaki toprak parçalarıydı (Turan, 1948: 562-563). Bu durum Türkmenler arasındaki huzursuzluğu doruğa çıkararak, büyük isyanlara sebep oldu. Moğol istilası öncesinde yaşanan Baba İshak isyanı böyle bir huzursuzluğun dışa yansımasından başka bir şey değildir (Ocak, 1996: 66).

Moğol istilası devrinde batı Anadolu'da ortaya çıkan beylikler, yapı ve işleyiş olarak Türkiye Selçukluları Devletinin küçük birer kopyaları gibi görünmelerine rağmen, Türkmenlerin ihtiyaç ve ideallerini gerçekleştirebilecekleri düzeyde milli devletlerdi. Bunların uzun ömürlü olmamaları ve mücadele amaçlı cihad fikrinin bu beyliklerin temel düsturları olması sebebiyle merkezi bir yapı yerine, eskiyi koruyan ve geleneklere uygun bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Bu da onların Selçuklu ve Osmanlı devletleri gibi özel mülkiyeti ortadan kaldıran devletçi yapıda olmadıklarını göstermektedir.

İlhanlı devletinin yıkılmasıyla birlikte tarih sahnesine çıkan Türkmen devletlerinden Akkoyunluların milli Türkmen geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kaldıkları görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, tam yerleşik hayata geçerek daha önceki Türk devletlerinde yaşananların onlar açısından kötü deneyimin bir tekrarı olarak görülmesi, Türkmenleri yerleşik hayata geçmeden milli Türkmen geleneklerini yaşatmaya yöneltmiştir. Bunun en bariz misalini devletin kurucusu Kara Yülük Osman Bey (1402-1435)'in kendisinden sonraki Akkoyunlu hükümdarlarına vasiyetinde görmemiz mümkündür. Selçuklulardan itibaren gelen Türk devletlerinin bu yöndeki zaaflarını bilen bir hükümdar olarak Osman Bey'in Türkmenlerin konar-göçerlik vasıflarını korudukları müddetçe hakim bir Türk toplumu olarak ayakta kalabileceğini idrak ettiği gayet iyi anlaşılmaktadır (Yazıcızade Ali, 2009: 15). Bu durumun devrin tarihçileri tarafından da aynı şekilde algılandığı görülmektedir.13 Bu anlayış Akkoyunlu tarihi boyunca milli bir siyaset olarak yaşamakla birlikte, Uzun Hasan (1453-1478) zamanında devlet imparatorluk görünümüne bürünüp klasik İslam devletlerinden birisi haline geldi. Buna rağmen, daha önceki Türkmen hanedanlarında yaşanan durum bu dönemde tekrarlanmadı. Devletin büyüyüp, gelişerek bir imparatorluk haline bürünmesi eski an'aneler ve gelenekleri unutturmadı. Türkmencilik aynı şekliyle devam etmekle beraber idealler Kur'an-ı Kerim temeli üzerine oturtuldu. Uzun Hasan'dan itibaren Akkoyunlu hükümdarları kendilerini klasik İslam hükümdaları gibi cihangir, mücahid ve insanları doğru yola ulaştıran liderler olarak gördüler.

Türkmen ideolojisi, yüzyıla ulaşan bir dönem iktidarı elinde tutarak gündemde kalmayı başardı. Bu siyaset değişikliği ile birlikte devletin temelini oluşturan Türkmen boyları, bir aşiretler konfederasyonu görünümünde olan Akkoyunlu Devleti içerisinde gittikçe gevşeyerek, devletle ve birbirleriyle olan ilişkilerini zayıflattılar. Bunun sonucunda, yönetimde çıkan iktidar mücadeleleri ile devlet kısa sürede parçalandı ve yıkıldı.

Yine İlhanlılardan sonra kurulan Türkmen devletlerinden birisi de Karakoyunlular idi. Akkoyunlular zamanında yaşananların benzerleri bu Türkmen devleti zamanında da yaşandı. Türkmencilik, devleti ayakta tutan aşiretler içerisinde hakimiyetini tam anlamıyla sürdürdü. Moğol hakimiyeti devrinde kurulan Türk

beyliklerinden birisi olan Osmanlılar, zaman içerisinde büyüyüp, güçlenerek diğer beyliklerin ellerindeki topraklara sahip oldular. Böylece geleceğin büyük imparatorluğunun temelleri atılmış oldu.

Osmanlı Devleti ilk kurulduğunda Anadolu'daki diğer Türkmen beylikleri gibi idi. Türkmenlerle ilgili devlet siyasetinin değişimi, Selçuklu örneğinde olduğu gibi, onları ordudan uzaklaştırma girişimi ile başladı. Orhan Bey (1324-1362), 1329 yılından sonra atlı Türkmen süvarilerinin yerine yayalardan meydana gelen yeni yerleşik birlikler oluşturmaya başladı. Marmara bölgesindeki Bizans şehirlerinin tek tek ele geçirilmesi ile beylik buralara yerleşmeğe ve şehirli bir karakter kazanmağa başladı ki, bu da tıpkı Büyük Selçuklularda olduğu gibi, klasik İslam devleti rolünün süratle benimsenmesine yol açtı. Yine kuruluş devri zamanında Selçuklularda yaşanan beylikten sultanlığa geçiş sürecinin (Tuğrul Bey-Sultan Alp Arslan) benzeri I. Murat(1362-1389)'tan itibaren Osmanlılarda görülmeğe başlandı ve "bey" ünvanı yerini "sultan" ünvanına bıraktı (Orhan Bey-Sultan Murad). Bütün bu durumlar, devlette süratli bir karakter değişiminin ortaya çıkmasına sebep oluyor ve Türkmenler bu yeni yapı içerisinde kendilerini dışlanmış olarak görüyorlardı.

15. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti yönetenler ve yönetilenler olarak iki kısma bölünmüştü. Bu yeni dönemde Türkmenlere biçilen yeni rol ise, onları teba ve köylü yapmaya çalışma siyaseti oldu. Bunlar yapılırken, tıpkı Selçuklularda olduğu gibi, bu dönemde de onların geçmişte devletin kurulma aşamasında üstlendikleri önemli roller görmezlikten gelindi. Bundan sonra tahta geçen bütün sultanlar Türkmenlere boyun eğdirip, onları hiç istemedikleri bir hayat tarzına doğru zorla sürüklemeği kendileri için devlet görevi bildiler ve bunu milli bir politika haline getirdiler.

Fatih Sultan II. Mehmet (1451-1481)'ten itibaren bir İslam imparatorluğu haline bürünen Osmanlı Devletinde bütün uygulamalar Türkmenlerin aleyhine gelişti. Özellikle Candarlı vezir ailesinin ortadan kaldırılarak devşirmelerin devlet kademelerinde önemli görevlere getirilmesi ve ikta benzeri timar sistemi ile birlikte aşırı bir devletçiliğin Osmanlı Devletinin bünyesine sokulması, Türkmenlerde devlete karşı küskünlük ve kızgınlığın artmasına sebep oldu. Bunun en belirgin örnekleri Safevilerin Anadolu Türkmenleri ile ilişkilerinde görüldü. Safevi Devletinin kurucusu Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd, kendisine taraftar toplamak için geldiği Anadolu'da hiç ummadığı derecede başarılı olmuştu. Azımsanmayacak sayıda köylü ve göçebe Türkmen gurupları kendisine mürid olmakta yarışmışlardı. Burada her şeyi Türkmenlerin Şiiliğe meyline bağlamak yanlıştır. Bu aşırı ilginin başta gelen sebepleri arasında, muhakkak ki bu kırsal kesim Türkmenlerinin ekonomik durumlarının bozukluğunun yanında, onların siyasi açıdan tatmin edilememelerinin de önemli rol oynadığı bir gerçektir (Sümer, 1992: 10). Şeyh Cüneyd'den sonra oğlu Haydar zamanında da bu gelişme devam etti. Anadolu'daki müridlerin sayısı süratle artmaya başladı. Bu katılımcı Türkmenlerin yoksul insanlardan oluştuğu, ancak birkaç tanesinin bey olduğu, bütün umutlarını şeyhlerine bağladıkları anlaşılmaktadır. Ama en büyük katılım Haydar'ın oğlu İsmail zamanında yaşandı. 1500 yılında Erzincan yakınlarındaki Saru Kaya yaylasına gelen Şah İsmail (1502-1524), buradan dört bir tarafa haber göndererek müritlerini çağırmış, bunun üzerine Anadolu'daki köylü ve göçebe Türkmenler büyük bir sevinç ve heyecanla onun yanına gelmişlerdi (Sümer 1980: 152). Bu Türkmenlerin başına geçen İsmail kısa süre içerisinde Akkoyunlu Devletini ortadan kaldırarak siyasi bir teşekkül oluşturmayı başarmıştı.

Anadolu Türkmenlerinin Safevi tarikatına bu kadar meyletmelerinin ardında yatan en büyük sebep Osmanlı Devletinin Fatih'ten itibaren yürüttüğü aşırı devletçi yapılanma olmuştu. Özel mülkiyet kavramını tamamen ortadan kaldıran bu durum,

kırsal kesimde yaşayan, başlıca meşgaleleri çiftçilik ve hayvan yetiştirmek olan Türkmenleri derinden etkilemiş gibi görünmektedir. Alıştıkları yapının ortadan kaldırılması bu Türkmenleri Selçuklular devrinde olduğu gibi mevcut yönetime karşı memnuniyetsizliğe itti.

Anlaşıldığı kadarıyla, beylikler devri Anadolu'su, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleri zamanında toprakların çoğu küçük malikaneler veya evlatlık vakıflar şeklinde idiler (Barkan, 1980: 134). Bu durum mülk halindeki toprakların fazlalığını, özel mülklerin yaygınlığını göstermekte olup, Türkmenlerin aşırı devletçi olmayan özel mülkiyete dayalı anlayışı ile uyuşmaktadır. Osmanlı Devleti, beyliklerden kendisine intikal eden bu topraklarda uzun süre önemli bir değişiklik yapmayarak, zaman içerisinde uygun fırsatlar doğdukça mevcut durumu ortadan kaldırıp kendi devletçi yapısını oturtmuştu (Barkan, 1980: 133) Devletin merkeziyetçi gayretleri sonucu XVI. yüzyıl başlarında devlet vakıfları ve genel hizmet vakıfları dışında topraklarının büyük bir kısmı gelirleriyle birlikte devletin elinde bulunuyordu (Barkan 1980: 286). Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıl başlarında topraklarını devletleştirme işini genellikle halletmiş, özel mülkiyet kavramını tamamen ortadan kaldırmıştı. Bu işi nasıl başardıklarının cevabını araştırmakta yarar vardır.

İlk görünen, çıkarılan yeni kanunlarla Türkmenlerin sindirilmeğe çalışılması olmuştur. Zira, Osmanlı sultanları çıkardıkları kanunlarla konar-göçer Türkmenlerin töreleri gereği öteden beri sürdüre geldikleri bağımsız ve bağlantısız hareket etmeleri ile yakından ilgilenerek, onları sindirmeğe çalıştılar. Osmanlı yönetimi öteden beri Türkmenleri kendi varlıkları için potansiyel bir tehdit unsuru olarak görme eğilimindeydi. Bu yüzden Türkmenler, Osmanlı bürokrasisi tarafından hem siyasi, hem de askeri potansiyelleri göz önünde bulundurularak, yönetim için tehdit olarak algılandı (Lindner, 2000: 195).

Osmanlı kanunnamelerine göre, Türkmenler hayat tarzları sebebiyle her ne kadar reayadan sayılmamışlarsa da, bennak, mücerred ve kendi kendine yeten hanelerden alınan vergilerle mükellef idiler. Bunların dışında mera ile resm-i agnam ve resm-i ganem denilen iki koyuna bir akçe miktarındaki koyun vergisini de vermekteydiler (Halaçoğlu, 1998: 112-113). Fatih devrinde bu konar-göçer Türkmenlerden daha önceki dönemlerde alınmayan yaylak ve kışlak vergileri de alınmağa başlandı (Barkan, 1943: 391). Bunlar ziraat yapmak istediklerinde diğer reayanın verdiği vergilerin yanında 12 akçelik boyunduruk vergisi de öderlerdi (Barkan, 1943: 3). Bu vergilerin, şehirlerde oturan eldaşlarına göre çok daha fakir durumda olan Türkmenleri ekonomik yönden rahatsız ettiği görülmektedir. Yüzyıllardır alıştıkları hayat tarzını sürdürmekte zorlanan Türkmenler, aşırı devletçi Osmanlı toprak sistemi ile kendilerine ait yaylak ve kışlakları bile kaybetmek noktasına gelmiş görünmektedirler. Osmanlı yönetimine karşı memnuniyetsizliğin başında gelen sebeplerden birisi budur.

Türkmenler, devlette geri plana atılmışlığın sonucunda, angarya işlerde kullanılarak, madenlerde çalıştırılmışlar ve ordunun nakliye kollarında taşıyıcılar olarak görevlendirilmişlerdi. XVII. yüzyılda başlayan duraklama dönemi ile birlikte devletin içte ve dışta yürüttüğü mücadelelerde Türkmenlere ihtiyaç duyulmaya başlandı. Onlar, Anadolu'yu saran iç ayaklanmaların bastırılması ve güvenliğin sağlanması işlerinde devlete yardım ettiler. Seferlerde artık kolay başarılar elde edilme dönemi kapandığı için onların savaşçılıklarına ihtiyaç duyulmuş ve yüzyıllar sonra tekrar ordunun vurucu gücü haline gelmişlerdi. Onlara duyulan mecburiyet sebebiyle derbentler ve geçitler gibi stratejik noktalar onların korumalarına bırakıldı (Orhonlu, 1987: 26-28). Bu gelişme, Türkmenlerin itibarının geri verilmeleri gibi algılansa da, gelişmeler reel hayata bu

şekliyle yansımadı. Osmanlı Devleti, bir noktada devletin ana omurgasını oluşturan Türkmenlere zorunlu gereksinim duymuştur.

Sonuç olarak, Orta Asya'da kurulan Türk Devletlerinin teşekkülünden itibaren aşırı bir devlet baskısı ile karşı karşıya kalmamış olan Oğuz kitlelerinin, orta ve yakın doğuda kurdukları Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde böyle bir durumla karşılaşmaları sonucu, bahsi geçen bölgede bir Türkmen meselesi ön plana çıkmıştı. Bu, çabucak halledilebilecek bir mesele olmaktan çok öte, kökeninde Türkmenlerin kanlarını ve canlarını vererek kurdukları devletlerinde siyasi açıdan arka plana itilmişliğin, sosyal ve ekonomik açıdan geri kalmışlığın ortadan kaldırılarak, eskiden olduğu gibi şahsi mülkiyet prensibinin ve demokratik sayılabilecek bir ortamın ön saflarda olduğu bir hayat tarzına, yani geleneksel anlayışlarına dönme çabası; bir yanda Oğuz Türkmenlerin kendi devletlerine sahip çıkma mücadelesinden başka bir şey değildi.

5.2. XII. - XIII. Yüzyılda Anadolu'nun Genel Dini Yapısı

Selçuklular döneminde Anadolu'daki dini hayatın bilinmesi açısından, Oğuz Türklerinin baştan beri yayılmış oldukları bütün bölgelerdeki dini hayatlarının dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Oğuzların, yurtlarını terk ettikten sonra ilk uğrak yerleri Horasan olmuştur. Horasan, Oğuzların yayılmalarında bir çıkış yeri vazifesi görmüştür. Oğuzlar böylece burada müşterek bir dini anlayışa sahip olmuşlar ve gittikleri her yere bu dini duygu ve düşüncelerini götürmüşlerdir (Bozkuş, 2001: 5).

Anadolu'daki İslamlaşma olayını, oluşum itibarı ile değerlendirmek gerekirse, bunu, medrese alimleri ile tekke ve tarikat mensupları olmak üzere iki grupta değerlendirebiliriz. Medrese alimleri kitabi kalarak dini, hukuki ve sosyal muamelelerle ilgili konularla meşgul olurlarken, tarikat ve tekke mensupları ise daha çok mistik düşüncelere bağlı kalmışlardır. Bunlar arasında büyük şehirlerin zengin ve aristokrat zümrelerine hitap eden tarikat liderleri olduğu gibi, bunlardan farklı olarak Türkmen çevrelerden oluşan köy, kasaba ve uç bölgelerdeki halka hitap eden tarikat şeyhleri de var olagelmiştir. Bu ikinci kesim kendi dini görüşlerine uygun olan inanç, ayin ve ibadetlerini cemaat yapılarına uygun olarak devam ettirmişlerdir. Bu göçebe Türkmenlerin eski inançlarını devam ettirmelerinde, tarikat şeyhlerinin aynı zamanda birer kabile şefi olmasının büyük etkili olmuştur. Böylece hem şeyh hem de şef olan bu şahsiyetler, kabilelerini daha kolay bir şekilde idare etmişlerdir. Netice itibariyle, Anadolu Selçukluları Sünni İslam anlayışını bir devlet politikası olarak savunmuş, Türkmenler ise İslamiyet'i Müslüman olmadan önceki inanç ve geleneklerin etkisinde kalarak anlamış ve buna uygun tarzda zahiri bir İslam anlayışına tabi olmuşlardır (Bozkuş, 2001: 6).

Türkistan'dan, önce İran, sonra Azerbaycan ve Doğu Anadolu topraklarına gelmiş olan Türkmenler, kaynakların ifade ettiği gibi, çok kalabalık olmaları nedeniyle yer bulma sıkıntısı çekmişler ve neticede Anadolu'yu, kendileri için kolayca fethedilebilecek ve daha iyi yaşama imkanları temin edilebilecek bir ülke olarak görmüşlerdir (Togan, 1981: 140-141). Bu yeni vatanın iskan ve kolonizasyonu da dervişlerin öncülüğünde gerçekleştirildiği gibi Türkistan, Harezm, Horasan, Azerbaycan, Suriye ve Irak'tan gerek fetihlerle birlikte gerekse fetihlerden sonraki göçlerle Anadolu'ya gelen dervişler değişik dini akımlara mensuptular. Türkler için Anadolu'daki dini hayat, Anadolu öncesi yaşanan dini hayatın bir devamı niteliğinde olmuştur. Anadolu öncesinde olduğu gibi Anadolu'da da şehirli ve göçebe topluluklar arasında dini hayat bakımından var olan bir takım farklılıkları burada da aynen devam etmiştir. Özellikle Selçuklular zamanında Anadolu'da kentli halkın çoğunlukla kitabi-

Sünni anlayışa sahip olduğunu düşünürsek, köylerde ve uç bölgelerde yaşayan, şifahi ve geleneksel inanç yapısını taşıyan, çoğu göçebelerle bu şehirli Sünni halk arasında dini anlayış bakımından farklılıkların daima var olduğu düşünülebilir. Dini ilimlerin öğretildiği medreseler ile birtakım dini müesseselerin ağırlıklı olarak şehirlerde olması, şehirli halkın, tabiatıyla göçebe ve köylü halka nispeten daha yüksek bir din bilgisi ve kültürüne sahip olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Şehirlerden uzak bölgelerde yaşayan halk ise, Türkmen şeyh ve dervişlerinin etkisinde dini bilgileri zayıf ve inançları çoğunlukla geleneksel ananelere dayalı dini bir hayatı sürdürmüştür (Balcıoğlu, 1940: 31-32).

Türkmenler karşılaştıkları farklı din ve mezhep mensuplarına karşı hoşgörülü yaklaşmışlar, ayrıca XII. ve XIII. yüzyıllarda, derviş gazilerin inanç ve davranışlarında, İslam dünyasının hiçbir yerinde karşılaşmadığımız bir dini müsamahayla birlikte cihad ve İslamlaştırma anlayış vardır (Cahen, 1979: 204).

Moğol İstilası ile birlikte farklı tarikatlara mensup şeyh ve dervişler, gerek emniyet açısından ve gerekse fikirlerini daha kolay bir şekilde yaymak maksadıyla Anadolu'yu kendileri için iyi bir ortam olarak tercih etmişlerdir. Bunlardan yüksek ve gelişmiş kültür çevresinden gelenler, genellikle şehirlere yerleşmiş ve bürokraside etkin rol oynamışlardır. Göçebeler arasındaki tasavvufi hayat ise, daha çok eski Türk inanışlarındaki Ozan'ları çağrıştıran baba'lar vasıtasıyla, şehirlerde yaşanandan farklı olarak, daha basit ve sade bir anlayış biçimiyle ve Anadolu şartlarına da uygun bir halk tasavvufu şekliyle yayılmıştır. Bu aynı zamanda göçebe Türkmenlerin dini anlayışını da yansıtmıştır. Dini önderlerin bunlara öğrettiği Müslümanlık, Türkmenlerin yaşayışına uygun, sade ve daha çok menkabelere dayalı, tasavvufi yönü, yani duygusallığı ağır basan bir Müslümanlık anlayışı şeklinde olmuştur. Bu anlayışa sonradan bir nevi, Türk Halk Müslümanlığıda denilmiştir. Çünkü bu Türkmen boyları, henüz yüzeysel bir İslam anlayışına sahip olduklarından, hem eski Şamani inançları ve hem de atalarından kalma bir takım geleneksel sözlü inançları temsil etmişlerdir. Aynı zamanda, bunlar, şehirlerde yaygın olan Fars kültürünün her türlü etkisinden uzak olarak, Türkçe konuşan ″abdal″ veya ″dede-baba″ ünvanlarını taşıyan din büyüklerinin vaazlarını heyecanla dinlemiş ve anlatılanları yaşamaya çalışmışlardır (Yörükan, 1925: 52). Dini yaşantıları açısından Türkmenler, İslam'ın öngördüğü bazı dini kuralları tamamen özümseyememiş, buna karşın eskiden beri devam ettire geldikleri sazlı-sözlü şölenleri devam ettirmişlerdir. Bu noktada, namaz, oruç, hac gibi göçebe hayatı ile birlikte ifa edilmesi güç olan ibadetler, Türkmenlerin ilgisini çekmemiştir. Böylece Türkmenler din büyükleri olarak bildikleri baba ve dede'ler tarafından telkin edilen eski geleneklerine de uygun olan, sade ve sufiyane bir dille sunulan bir İslam anlayışını kendilerine daha yakın bulmuşlardır (Bozkuş, 2001: 7-8).

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında, Ahi, Alp, Abdal gibi ünvanlar taşıyan tasavvufi tarikat ve teşkilatların, taze kuvvetler halinde, ardı arkası kesilmeden, Türklerin en müteşebbis kısmını teşkil ettikleri, yerlerini, yurtlarını bırakarak ″İ'la-yı kelimetullah″, aşkına faaliyette bulundukları, bugün artık bilinen gerçeklerdendir. Bu dervişlerin bağlı oldukları tarikatların, fetihleri başarmak için ordulara yalnız teşkilatlı ve imanlı savaşçı vermekle kalmayıp, misyoner dervişlerin dini ve sosyal fikirlerin propagandası yolu ile de, halk kitleleri arasında çok aktif bir faaliyet gösterdikleri de tarihi gerçeklerdendir, İçinde bulundukları memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasi kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta; temsil ve fütuhat işlerini kolaylaştırmakta yapıcı bir rol oynadıkları da muhakkaktır. Orta çağ hukukuna karşı yeni bir sosyal nizam ve adalet görüşü taşıyan ve esrarlı bir din propagandacısı şekline bürünen bu misyoner Türk dervişlerinin telkinleri, ordularla

birlikte ve hatta ordulardan önce fetihlere çıkmış ve karşı tarafı biraz da manen fethe hazırlamış, hatta fethetmiş bulunmaktaydı (Barkan, 1952: 537). Anadolu'ya gelen ilk Türkmen topluluklar, genellikle göçebe bir hayatı sürdüren topluluklardı. Ancak XIII. asırdan itibaren, göçebelerle birlikte, şehirlerde yaşayan sanatkarlar, tüccarlar ve alimler de Anadolu'ya gelmişlerdir (Yinanç, 1944: 160). Dolayısıyla bu asırdaki göçlerin çok farklı zümreleri Anadolu'ya taşıdığını görmekteyiz. İslam şövalye ve misyonerleri diyebileceğimiz dervişler, arasında bilhassa, Aşık Paşazade tarihinde Gaziyan-ı Rum, diğer tarihlerde Alpler (kahraman, muharip manasına) veya Alp Erenler namı altında zikredilen ve daha İslamiyet'ten evvel bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilata mensup Türk şövalyeleri mevcuttu. Filhakika; Osman Gazinin arkadaşlarından bir çocuğun ünvanı olan bu Alp tabiri dikkate şayandır. Bunlardan şehirlerde yerleşmiş ve İslam dünyasına mensup bazı dini tarikatların tesiri altında kalmış olanların ise ünvanı bilahare ″Gazi″ ye tebdil edilmiş gözükmektedir. Ahiyan-ı Rum yani Anadolu Ahileri ile Horasan Erenleri de denilen Abdalan-ı Rum yani ″abdal″ ve ″baba″ ismini taşıyan ve bilhassa Türkmen kabileleri arasında telkinatta bulunan ve umumiyetle Osmanlı padişahları ile bütün harplere iştirak etmiş bulunan delişmen tabiatlı ve garip etvarlı dervişler bulunmakta idi. Aşık Paşazade tarihinin, Bacıyan-ı Rum yani Anadolu Kadınları dediği ve haklarında tafsilata malik olmadığımız teşkilat veya tarikattan sarf-ı nazarla, diğerlerini ele alacak olursak, bunların her birinin Türk ve İslam dünyasının her tarafında şubeleri olan ve bu günkü komünist yahut farmason teşkilatına benzeyen teşkilatı bulunan tarikatlar olduğunu görürüz. Bu mistik tarikat ve teşkilatın ne büyük bir kuvvet temsil ettiğini, aralarına aldığı halk kütlesini muayyen sosyal nizamlar için nasıl harekete getirerek zamanlarının vakayiinde büyük roller oynamış olduklarını tarih özel olarak kaydetmektedir (Barkan, 1942: 285).

Anadolu'ya devam eden sürekli göçler, aynı zamanda İslam öncesi inanç unsurlarının da Anadolu'ya taşınmasını sağlamış ve böylece göçebe Türkmen kültürünün takviyesine sebep olmuştur. Anadolu'da göçler sonucu yaşanan İslamlaşma, XIV. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Anadolu'ya göçlerle birlikte, özellikle Moğol İstilası'ndan sonra pek çok alim gelmiş ve bunların eliyle de medreseler devlet kademesinde etkili olmuştur. Yönetimin Farsçayı resmi dil olarak kabul etmiş olması da bu gerçeğe dayanmıştır. Buna bağlı olarak devletin kuruluşu sırasında hizmet ederek sıkıntı çekmiş olan ve eski Türk kültürünü yaşatan Türkmenler ise devletin bu gidişatı karşısında milli kültürlerini temsil maksadıyla, Farsça yerine Türkçeyi yerleştirmeye çalışmışlardır (Bozkuş, 2001: 4-5)

Şüphesiz XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da meydana gelen sosyalsiyasi gelişmelerin bu dervişlerin etkinliklerini kolaylaştırdığı gibi, halkın da onlara bağlanmalarına yol açtığı söylenebilir. Özellikle köylerde yaşayanlar ve göçebe kitleler ehli sünnet ve cemaat dışı tasavvuf akımlarına mensup şeyh ve dervişlere ve onların tekke/zaviyelerine büyük ilgi gösteriyorlardı. Göçebe/yarı göçebe Türkler'e uygun gelmeyen ehlisünnet inançlarının ön planda olduğu görüşleri yayan şeyhler ve mutasavvıflar daha çok şehirlerde faaliyet gösteriyorlar, göçebe/yarı göçebe kitleler arasında pek rağbet görmüyordu. Bu kitleler arasında daha çok ehli sünnet ve'l cemaat dışı tasavvuf akımlarına mensup babalar, dervişler etkiliydiler. Çünkü onlar, bu kitlelere çok daha uygun gelen senkretist fikirleri yayıyorlardı. Ayrıca İslam'ın göçebe/yarı göçebe Türkmenler arasında daha çok tasavvuf ve ehli sünnet ve cemaat dışı tarikatlar aracılığıyla benimsenmesinden de anlaşılacağı üzere, İslam'ın yüzeysel ve esnek bir yorumunu yayan bu akımların ne derece yaygın oldukları tahmin edilebilir. Bu akımların temsilcileri olan eski Türk Şamanlarını andıran babalar ve dervişler bu kitlelere oldukça uygun gelen eski inançlarla da bağlantılı bir İslam yorumu

sunuyorlardı. Bu tasavvuf ehlinin, kafirlerle cihad ve dini propaganda prensibini kendilerine asıl gaye edindikleri açıkça gözükmektedir. Bunların çok samimi ve sağlam Müslüman olduklarına şüphemiz yoktur (Köprülü, 1999: 96-97).

Bu dervişler, hiç bir menfaat gözetmeden, faaliyetlerini yürütmüşlerdir. İslamlaştırma ve Türkleştirmede de gerçekten büyük rol oynayan bu dervişlerin, yerleşme hususunda da takip ettikleri yol oldukça dikkat çekicidir. Aynı şekilde uçlarda yerleşen göçebe Türklerle, Anadolu'nun yerli Hıristiyan halkı arasındaki ilişkiler ve karşılıklı etkileşim konusu da oldukça önemlidir. Anadolu'ya gelen Türklerle, yerli ahali arasındaki yakınlaşmanın birçok nedenleri bulunmaktadır. Her şeyden önce yerli halk, Bizans idaresine, ağır vergiler, keyfi idare, yoğun iktidar mücadeleleri ve ordunun bozulması gibi nedenlerle yabancılaşmış durumdaydı. İkinci olarak, Anadolu Selçuklularından başlamak üzere Türkler, yerli halka dini ve kültürel konularda hoşgörülü davranmışlardır. Üçüncü olarak, XI. yüzyıldan başlamak üzere Anadolu'ya gelen ahalinin, İslam anlayışı oldukça yüzeysel ve eski inançlarla bezenmiş bir İslamlık idi ki, bu yerli halkla kaynaşmayı oldukça kolaylaştırmıştır. Şüphesiz yerli halkın Müslüman olmasında ön planda, sünni olmayan dışı şeyh ve dervişler vardı. Bu sünniliğin dışındaki Türkmen babaları, kurdukları zaviyeler aracılığıyla, esnek İslam anlayışlarını yerli dini ve kültürel unsurlarla da besleyerek, Anadolu ve Balkanlardaki yerli halklara sunuyor, onları yeni idareye ve ahaliye ısındırıyorlardı. Örneğin, o döneme ilişkin, mitolojik nitelikli de olsa tarihi açıdan değerli bilgiler içeren Vilayetname'de, Hacı Bektaş-i Veli'nin, Hıristiyanları Müslümanlaştırmak için gönderdiği Hacım Sultan, Sarı İsmail, Resul Baba gibi dervişlerden söz edilir. Yine bu konuda Ö. L. Barkan'ın"İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" adlı makalesinde, arşiv belgelerine dayanan önemli bilgiler vardır. Üstelik Anadolu köklü bir kültürel ve dini geçmişe de sahipti. Bu köklü kültür, yeni yerleşen Türkler üzerinde doğal olarak etkilerde bulundu. Bu etki, kırsal alanlarda daha farklı olmakla birlikte, şehirlerde daha çok zanaatlar ve ticari gelenekler iz bıraktı. İhtidalar, evlilikler ve karşılıklı sosyo-iktisadi ilişkilerin bir sonucu olarak gerçeklesen bir etkileşim ortak değerlerin oluşmasıyla sonuçlandı. Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi, "Anadolu'ya yerleşen Türkler buraya kendi geleneklerini getirdiler, bunları İslam dini kuralları, medrese ve tekkenin verdiği Arap ve Fars kültürü unsurları, yerli Anadolu kültür izleriyle birleştirdiler. Bu sentezden Anadolu Türk kültürü doğdu. Bu dervişler buralara akvam ve akrabalar ile gelip yerleşmiş olan muhacirlerdir ve böyle hali bir yerde bir zaviye bina etmek işi, oraların imarı ve asayişinin temini için olduğu kadar, ailenin imtiyazlı mevkiinin muhafazası için de tesisi lüzumlu umumi bir hizmet müessesesi kurmak demek oluyor ve imar ve iskan taahhüdünün ifa edilmiş olmasının fiili bir alameti sayılıyordu. Boş ve tenha yerleri ihya etmiş gözüken dervişlerin bile, birçok vergilerden muaf tutulmadığı, öşür verdikleri görülmektedir. Sıkı bir devlet kontrolü de derviş isimli çiftçilerin bilahare yaptıkları gibi mühim bir kısım devlet gelirini ellerine geçiren bir mütegallibe ve istismarcı sınıf haline gelmesine mani olmağa çalışmaktadır. Şu halde bu dervişler tetkik etliğimiz devirlerde, cemiyet içinde duyulan bir ihtiyacın ifadesi olmanın verdiği bir hayatiyetle canlı kalarak bin bir müşkülata rağmen kendiliklerinden yerleştikleri yerlerde toprağa yapışıp tutunmakta ve oralarda muvaffakiyetle yerleşmektedirler (Barkan, 1952: 299).

Bilindiği gibi, Oğuzlar, Selçuklu ailesinin idaresi altında devlet kurduktan sonra, 1071 Malazgirt savaşını müteakip, Anadolu'nun mühim bir kısmını fethederek bu ülkede yurt tuttular. Malazgirt Zaferi, hem Türk tarihi, hem de dünya tarihi bakımından çok büyük bir önem taşımaktadır. Malazgirt Zaferi sonucunda Anadolu'nun kapıları kesin olarak Türklere açılmış oluyordu. Böylece Anadolu'nun, Türklerin ebedi vatanı

olması için en büyük adım atilmiştir. Zaferden sonra, Anadolu'da irili ufaklı birçok Türk devleti kurulmuş, Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar uzanan Türkiye tarihi başlamıştır. Bu zaferle, Türklerin İslam Dünyasındaki saygınlık ve liderliği daha da güçlenmiştir. Malazgirt Zaferi, Avrupa'da da derin izler bırakmıştır (Sevim, 1990: 94-95).

Moğol İstilası'ndan sonra da Türkistan ile Anadolu arasındaki münasebetler devam etmiştir. Bu cümleden olarak Türkistan'dan Türkiye'ye alimlerden, din ve tarikat adamlarından, devlet memurlarından ve tacirlerden olmak üzere pek çok kimseler gelmiştir. İran'a gelince, Türkiye'nin en sıkı münasebette bulunduğu bu ülkeden de eskiden beri, okumuş kimseler sanatkarlar ve tacirler gelmekte idi. Anadolu'ya vuku bulan Türk göçü uzun bir zaman devam etmiştir. Türkiye Türkçesinde başta ciltçilik ve bağcılık deyimleri olmak üzere, ev hayatına ve diğer yerleşik kültür faaliyetlerine ait Türkçe kelimelerin pek çoğuna, Türkistan'da, Türk göçünden önce veya bu göç esnasında yazılmış eserlerde ve eski Türkistan Türkçesinde rast gelinmektedir. Bu husus Anadolu'ya göçebe Türklerinin yanında, yarı yerleşik ve tam yerleşik hayat yaşayan Türklerin de gelmiş bulunduklarına şüphe bırakmıyor. Türkler, Anadolu'ya vukubulan bu göç esnasında malik oldukları her nesneyi bu ülkeye getirdiler. Yani çadırlarını, orta boylu fakat uzun yola dayanıklı ve süratli atlarını, bazı hususiyetleri olan koyunlarını, develerini, kağnılarını, başta milli silah ok olmak üzere silahlarını, kıyafetlerini, destanlarını, edebi değerlerini, törelerini, kısaca göçebe ve yerleşik hayatlarına ait maddi ve manevi kültür değerlerinin hepsini Anadolu'ya getirdiler. Bu arada milli eserler olan, Yusuf Has Hacib'in, ″Kutadgu Bilig'i″,Ahmed-i Yesevi'nin manzumeleri, Edib Ahmed Yükneki'nin, ″Atebet'ulHakayık'ı″, Ali Şir Nevai'nin, ″Muhakemetül-Lugateyn (İki DilinKarşılaştırılması)″ adlı eserleri ve Türkistan'da yazılmış diğer birçok eserler de Türkiye'ye geldi. Türkiye'deki Yesevilik, Bektaşilik, Mevlevilik ve Nakşibendilik gibi mühim tarikatların kurucuları veya onların mümessilleri de Türkistan ve Horasan'dan gelmişlerdir. Böylece Anadolu'ya gelen Türklerin bir yandan nüfuslarının yerli unsurlara nispetle kat kat fazla olması, öbür yandan kuvvetli olan harsları ile Anadolu tam bir Türk yurdu hüviyetini aldı ve belirgin ve kesin bir şekilde Türklük vasıflarını kazandı. Anadolu'ya gelen Türklerin ezici çoğunluğu tamamen Müslüman idiler. Bu sebeple onlar milli kültürlerinin yanında dahil oldukları İslam medeniyetinden aldıkları unsur ve müesseseleri de birlikte getirdiler. İşte bundan ötürü onlar medeni bakımından kendilerinden ileri olmayan ve nüfusu fazla olmayan yerli halktan her hangi bir nesne almak lüzum ve ihtiyacını duymadılar (Sümer, 1980: 217-218).

Hıristiyanlar, kiliselerinin baskısından nefret eder duruma gelmişlerdi. Hatta VII. Mihail devrinde (1271-1282) Anadolu içindeki küçük kasabaların halkı, Bizans imparatorluğunun zulmünden kurtulmak ümidiyle, Türkleri kasabalarının işgaline davet etmişlerdir. Bu halk arasında zengin veya fakir birçok kimse Türkler tarafına hicret etmeyi bile göze almışlardır. Hıristiyan din bilginlerinden birçoğunun kabul ettiklerine göre, o devirlerde Doğu kiliseleri ahlaki ve ruhi aşağılık içine düşmüşlerdir. Bu hal, pek çok kimselerin kalplerini küstürmüş ve İslamiyet'e sevk ettirmişti (Arnold, 1971: 112). Hatta daha Müslüman olmadan önce bile, kilise mallarına el koyan asilzadeler, Müslüman olduktan sonra tabiatıyla sadaka ve yardımı tamamen kestiklerinden, kilise ve manastırlar harap bir hale düşmüş ve bunların yerini de camiler almıştır. Böylece, Bizans'tan soğuyan halk, Türkler'e kucak açıyor, onları huzur ve refahın hasreti ile bekliyorlardı. Daha Selçuklu sultanları devrinde bile, bazı Rum şehirleri fethedilmeye lüzum kalmadan, bu Sultanların siyasi hakimiyetine kendi arzularıyla giriyorlardı (Akdağ, 1974: 500). Aynı zamanda, Hıristiyanlar ile Müslüman gruplar, karşılıklı iki düşman sıfatıyla, Türk-Bizans hudutları üzerinde yaşadıkları halde bile, aralarında asla

derin bir düşmanlık yoktu. Bizans tarihçileri, daha on ikinci asrın başında, o zaman bir hudut sahası olan Beyşehir gölü üstündeki adacıklarda oturan Rumların, Türklerle sıkı münasebetlere giriştiklerini ve Bizans İmparatorluğunun emirlerini dinleyip onlara kıymet bile vermediklerini kaydediyorlar (Köprülü, 1972: 7, 79, 80).

Meseleyi daha da ileriye götürmek mümkündür. Zira bu, din, dil ve ırk bakımından birbirine tamamen yabancı olan gruplar arasında teşekkül eden anlayış ve birlikte yaşama kültürü, bu toplulukları adeta birbirine kaynaştırmıştı. Mesela, Mevlana'nın ölümü üzerine Konya'nın yalnız Müslümanları değil, Hıristiyan ve Yahudileri de cenaze törenine katılmışlardı (Ritter, 1993: 53). Anadolu'nun Türklerle birlikte yaşayan Rum ve Ermeni halkı, Türkçeyi de öğrenmişlerdi. Türkler arasında da bu iki dili, özellikle Rumcayı bilenler az sayılmazdı. Türklerin Ermeni ve Rum kadınları ile evlenmelerinin de bu hususta etkili olduğu söylenebilir (Köprülü, 1972: 58).

Yerleşme hususunda, şehirlere daha fazla önem verildiği de bir gerçektir. Bolu, Ankara ve Konya istikametlerinden gelen yolların kavşak noktalarında bulunan, Marmara'nın doğu çevresindeki Bizans şehirleri, arkası-arkasına, Türkler'e geçtikçe, fiilen ″harb içinde kabul edilen″ Hıristiyanların kiminin kaçması, çarpışmada ölmesi ve kiminin esir edilip malına el konulması sebebiyle şehirlerden hayli boşluklar meydana geliyordu. İktisadi sıkıntıdan dolayı, Anadolu şehirlerinde pek çok halk buralara gelerek, idarecilerin verdiği evlere yerleşmekte idiler. Böylece zapt olunan şehirler ve kasabalar pek kısa bir zaman içinde, içeriden de manevi fetihler yoluyla bir Türk şehri haline geliyorlardı. Hemen arkasından da medreseler, camiler, tekke ve dergahlar kuruluyordu (Akdağ, 1974: 504-505).

Böylece yeni bir ruh ile yerleşilen Anadolu'da yeni kurulan köy ve kasabaların bazı istisnaları bir kenara bırakılacak olursa umumen Türkçe ad taşımış olmaları da köy ve kasabaların Türkmenler tarafından kurulduğunun en bariz delili olmaktadır. Böylece hassaten kır hayatı bitmiş olan Anadolu'da bu yeniden canlanmış oluyordu (Kafalı 2002: 177). Bütün Selçuklu tarihi boyunca Anadolu halkı iki temel guruba ayrılmıştı; Müslümanlar ve Hıristiyanlar. Müslümanların bazı önemli anlaşmazlıkları (Babailer İsyanı gibi) bir tarafa bırakılırsa, genellikle mütecanis bir cemiyet manzarası arz etmelerine mukabil, Hıristiyanların, tarihi-dini sebeplere bağlı olarak, aynı birlik ve beraberliği gösteremedikleri müşahede olunmaktadır. Rumlar, Ermeniler ve Süryaniler eskiden olduğu gibi Selçuklu idaresinde de birbirleriyle pek anlaşamamışlardır. Fakat Türk idaresi altında bu anlaşmazlığın fiili tezahürleri görülmemiş, sadece karşılıklı olarak düşmanca duygular beslemeye devam edilmiştir. Anadolu'nun Türkleşmesinin Türk göçleri ile sıkı bir bağlantısının olacağı açıktır. Daha önce kısmen üzerinde durduğumuz ve bu bölümde ayrıntılarına girmeye çalışacağımız Türk göçleri, kesif bir Türk kitlesini bu topraklara sürüklemiş, bu da, bir anda Anadolu'nun etnik sımasını değiştirmişti. XI. yüzyılın sonlarından itibaren başladığını gördüğümüz bu değişiklik, XII. ve XIII. yüzyıllarda da devam eden göçlerle tamamen Türk unsurunun lehine bir gelişme göstermiş ve sonunda Anadolu bir Türk yurdu haline gelmiştir. Anadolu'nun etnik simasında meydana gelen bu tarihi değişikliğe sebep olan Oğuz Türklerinin Müslüman olmaları, Türkleşme olayına ikinci bir özellik daha kazandırmış ve böylece Anadolu Türkleştiği oranda İslamlaşmıştır. Yerli halkın ferdi ihtidaları ise İslamlaşmayı daha köklü ve etkili kılmıştır (Çetin, 1981: 76).

Anadolu Selçuklu sultanları, bu ülkede hüküm süren diğer hükümdarlara nazaran, daha farklı bir durumda idi. Filhakika Selçuklu hanedanına mensup olmaları onlara Anadolu Türkleri arasında müstesna bir mevki veriyor ve diğerleri üzerinde de, umumiyette, metbu durumda bulunuyorlardı. Bizans karşısında daimi cihad ve fetihlerle meşgul olmaları ve her yerde Hıristiyanlarla çevrili olup onlarla daimi münasebette

bulunmaları daha hassas davranmalarını gerektiriyordu. Fakat onlar yabancılara karşı dini müsamaha ve adalet ananelerine fazlasıyla sahip bulunuyorlardı. Öte yandan da bu yeni vatanın eski sakinlerini kazanmak lüzumunu kavramış durumda idiler. Nitekim Türkiye sultanları, henüz toprağa yerleşmemiş, göçebeler yanında istihsal yapan Hıristiyanları korumayı, iktisadi siyasetleri için de, tabii sayıyorlardı. Bu sebeple yalnız idarelerinde yaşayan Hıristiyanları memnun etmiyor; aynı zamanda Bizans'ın mali ve dini tazyiklerinden bıkan, hudutların ötesindeki halkları da kendilerine çekiyor ve fetihlerini kolaylaştırıyorlardı. Bizans idaresinde büyük toprak aristokrasisi elinde ezilen köylülerin, Selçukluları, bir kurtarıcı olarak karşıladıklarına dair mühim kayıtlar vardır (Turan, 1969: 478-479).

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmaında önemli bir işleve sahip devletin yanında devlet desteğinde veya müstakil hareket eden sosyal oluşumlar vardı. Aslında bütün bunları Aşıkpaşazade; Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum ve Bacıyan-ı Rum şeklinde adlandırarak hülasa etmiştir(Aşıkpaşazade, 2007: 195).

XII. yüzyıl Anadolu'sunda Müslümanlar açısından dini hayat iki yönlü gelişme göstermiştir. Bunlardan ilki, istikrarın sağlanarak şehir hayatına geçilmesiyle birlikte tesis edilen medreselerde, ana kaynaklara dayalı olarak yapılan eğitim. Bu eğitim sonucu özellikle yerleşik düzene geçmiş kesimde İslamiyet Ehl-i sünnet kurallarına uygun bir şekilde öğretilmiş ve günlük hayata tatbik edilmiştir Diğeri ise, Orta Asya'dan kalkarak, Anadolu'ya gelen ve medreselere göre daha toleranslı Türkmen Babalarının telkin ettiği tasavvuf anlayışıdır. Anadolu'da ve hatta Balkanlarda İslamiyetin geniş halk kitlelerine ulaştırılmasında bu Türkmen Babalarının çok büyük etkileri olmuştur (Tekindağ, 1980: 67).

5.3. Anadolu'da İlk Heterodoks Başkaldırı: Babailer İsyanı

Türkiye topraklarında Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde merkeze karşı pek çok toplumsal hareket veya isyan meydana gelmiştir. Fakat sadece iki tanesi Sünni İslam dışı çevreleri toparlayarak kendilerinden sonra uzantıları günümüze kadar devam edecek olan büyük kitlesel inanç hareketlerine dönüşebilmişlerdir. Bunlardan biri Anadolu Selçuklular zamanında 1239-40'da meydana gelen Babailer İsyanı, diğeri ise Osmanlı döneminde cereyan eden 1416' da ki şeyh Bedreddin ayaklanmasıdır. Her iki ayaklanma da, ilk cereyan eden olay Anadolu'da, ikincisi de balkanlarda olmak üzere, Aleviliğin oluşması konusunda gerekli altyapıyı oluşturmuştur (Ocak, 2011: 76).

Anadolu heterodiksisinin en önemli ve en yaygın, etkileri bakımından en kalıcı olan hareketlerinden biri, kuşkusuz Babailik hareketidir. Ayrıca bu hareket Anadolunun sosyal ve dini yapısını anlamak, daha sonra meydana gelecek olan diğer sosyal ve dini nitelikli hareketleri isabetli bir biçimde yorumlayabilmek için de üzerinde durulması gereken önemli biro olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu önemli hareketin sosyal tabanı bize aynı zamanda Anadolu'da hangi tür çeşitli dini toplulukların bulunduğuna dair önemli ipuçları vermektedir. Bu taban genellikle İslam inançlarını henüz yeterince içlerine sindirememiş olan Türkmen köylüleri ve göçebeleri devletin siyasi ve ekonomik gidişinden memnun olmayan başka bir ifadeyle, milli gelirden kendilerini sefaletten kurtaracak kadar bir pay alamayan kitleler oluşturmaktadır.

Babailer isyanının liderlerinin kim ya da kimler olduğu konusu bugüne kadar oldukça tartışılan bir meseledir. İbni Bibi bu kişiyi Baba İshak olarak (İbni Bibi 1996: 49-53), Ebul Ferec ise isim vermeden Amasya'da Baba adında birinin ortaya çıktığını ve kendisini peygamber olarak ilan ettiğini birçok Türkmenlerin ona inandığını söyler.

Ayrıca bu kişinin İshak adında bir müridinin olduğundan bahsetmektedir (Ebul Ferec, 1950: 540). Gerek Ebul Ferec'in gerekse İbni Bibinin bahsettiklerinden anlaşılan o ki Baba İlyas'ın ve müridi Baba İshak'ın olduğu kuşkususzdur. Bununla birlikte Oruç Beğ, Baba İlyas adında bir şeyhin daha I. Alaaddin Keykubat zamanında Acem yani Horasan bölgesinden gelerek Amasya'da Çat bölgesine yerleştiğinden bahsetmektedir (Oruç Beğ, 2010: 27-28).

Aslında daha yakın zamana kadar eski ve yeni birçok tarihçiler tarafından bu isyanın lideri olarak Baba İshak adında bir Şeyh görülmekteydi (Turan, 84: 426). Ancak bu konuda yapılan monografik bir çalışma (Ocak, 1996: 96) isyanın Baba İlyas el-Horasani isminde bir Türkmen şeyhi tarafından organize edildiğini göstermiştir. Bu çalışmaya göre Baba İlyas isyanın gerçek lideridir ve Baba İshak onun, bu işi yürütmekle görevlendirilmiş bir halifesidir. Bu konuda Melikoff'da Baba Resul lakabının Baba İshak'a ait olduğunu ve bu şahsın isyanın lideri konumunda bulunduğunu belirtirken, bir ihtimal daha ileri sürerek söz konusu isyanın liderinin Baba İlyas olabileceğini de ifade etmiştir (Melikoff, 1992: 8).

Babailer İsyanı hakkında ki çelişkili ifadeler, isyanla ilgili bilgi veren kaynakların yeterince açık ifadeler kullanmadıklarını ortaya koymaktadır. Bu sebepten dolayı isyanla ilgili olarak birçok temeli olmayan görüşlerin ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Hüseyin Hüsameddin, asıl adı Şacuiddin Ebul Beka İlyas b. Ali el-Horasani olan Baba İlyas'ın son derece faziletli, kemal sahibi, züht ve takva hayatına düşkün birisi olduğunu söyleyerek onun tasavvufi yönüne dikkat çeker (Hüsmeddin, 2008: 223). Aşıkpaşazede, Neşri ve Cami gibi klasik kaynaklar onun Vefai tarikatına mensup bir şeyh olduğunu ifade etmişlerdir. Baba İlyas'ın torunu olan Elvan Çelebi'de dedesinin şeriata uyan, hakikat makamına yükselmiş kamil bir insane ve keramet sahibi bir kişi olduğunu söylemektedir (Çelebi, 1982: 10). Yakın dönemde Alevi –Bektaşi çalışmalarıyla bildiğimiz Hilmi Ziya Ülken ise, Baba İlyas'ın Vefai şeyhi Baba Mahmud'un vefatından sonra vefai tarikatı şeyhliğine geçtiğini ifade etmektedir. Şeyhin kaldığı yer ise Amasya yakınlarında ki Çat kasabasında bir çiftliktir. Bütün memleket halkı kendisine saygı göstermekte, civardaki Harezm aşiretleri de himayede bulunmaktaydı. Bütün Türkmen beyleri, Harezm aşiret reisleri, bazı göçebe kumandanlar ve mahalli eşraf ve ileri gelenlerden birçoğu Baba İlyas'ın müridi idiler. Artık Baba İlyas'ın tarikat şeyhine yakışır mizacı dolayısıyla tarikat, Anadolu'nun birçok önemli yerlerinde yayılmaya başlamıştı (Ülken, 1924: 13-14). Aslında bütün bunlar Elvan Çelebi tarafından da zikredilmiştir. Hatta ona göre Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad etrafında birçok devlet adamıyla birlikte Baba İlyas'ı ziyarete bile geldiğini ifade etmiştir. Bununla ilgili olarak Oruç Beğ Sultan Alaaddin Keykubat'ın din adamlarına değer verdiğini, bu yüzden birçok mutasavvıfın onun memleketine geldiğini söyleyerek Baba İlyas'a da aynı önemin verildiğine işaret etmektedir (Oruç Beğ, 2010: 27-28).

Diğer taraftan İbn-i Bibinin Baba İshak olarak bahsettiği ancak Ebul Ferec'in Baba İlyas olarak ifade ettiği kişi Amasya'ya bağlı Çat kasabasında geldiği ilk günlerde civar halkın koyunlarını gütmüş çobanlık yapmıştır. Kendisini son derece dindar ve güvenilir birisi olarak takdim etmiştir. Tamamen züht hayatı yaşamış herkese sevgi ve merhamet göstererek bir mutasavvıfın davranması gerektiği gibi davranmıştır. Sonuçta bölgedeki herkes ona inanmıştır. Görev verdiği müritleri çeşitli Türk topluluklarına gidiyor ve büyük toplulukları şeyhlerine bağlıyorlardı. Hatta Harran ve Urfa bölgelerindeki Harzemlilere bile davetçiler göndererk onların desteğini kazanmıştır. Ulaşabildiği insanlara II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in yaşayış tarzını eleştiriyor, onun

şaraba düşkünlüğünü kınıyor, Allah'ın yolundan saptığını, raşid halifelerin izinden ayrıldığını söylüyordu. Bütün bu söylemlerle kendi davasının haklı olduğuna insanları inandırmıştı (İbn-i Bibi, 1996: 49-50).

Kendilerine Babailer adı verilen ve Baba Resul'de denilen Baba İlyas ve taraftarları birkaç seneden beri isyan hazırlığında bulunmuşlar ve bu konudaki hazırlıklarını tamamlamışlardı. Öyle ki, birçok Türkmen kitleleri kendi mallarını satarak askeri techizatlar satın almışlar, bunun için civar bölgelerde soygunlar gerçekleştirmişlerdir (Ebul Ferec, 1950: 546). İsyanın asıl dikkat çeken tarafı, isyanın liderinin kendisini son derece dindar göstermesi, dini değerleri ve kavramları kullanmış olması, böylece çok büyük Türkmen kitlelerinin desteğini sağlamış bulunmasıdır (Huart, 1990: 98-99).

Aslında Baba İlyas I. Alaaddin Keykubat zamanında da Anadolu'da olmasına rağmen böyle bir isyan hareketine başlamamış, hatta bizzat sultan tarafından ziyaret edilmiş, rağbet görmüştür (Elvan Çelebi, 1982: 35). Alaaddin keykubat zamanında Anadolu'da haksızlık ve zulüm olmamış, bu dönemde Selçuklu yönetimi Anadolu'da ki kesimler arasında dengeli bir siyaset izlemiş, böylece Anadolu'nun idaresini bu dengeleri gözeterek yürütmüştür. Dolayısıyla Anadolu Selçuklu halkı böyle bir isyan için herhangi bir gerekçeye sahip bulunmuyordu

Ancak II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in, babasının vasiyetine aykırı olarak tahta geçirilmesiyle Anadolu'da ki dengeler değişmişti. II. Gıyaseddin'in tahta çıkmasında en etkili isim olan Sadettin Köpek'i vezirliğe getirmesi sonucu Anadolu'da tam bir kaos başlamıştı. İdareyi tamamen eline geçirip, devlet yönetiminin kontrolünü tamamen eline geçiren sadettin Köpek, kendisine rakip gördüğü önemli devlet adamlarını ortadan kaldırmıştır. Anadolu selçuklu Devleti'nin hizmetinde olan çeşitli Türkmen beylerine karşı yok etme siyaseti güderek bu beylerin bir kısmının Selçuklu sınırlarını terketmesine, geri kalanların ise endişeli bir bekleyiş içine girmesine sebep olmuşlardır. Netice itibariyle de Anadolu'da anarşi döneminin başlamasına zemin hazırlamıştır (Turan, 1996: 407-410).

5.3.1. Ayaklanmanın Sebepleri

Babailer ayaklanması farklı birçok sebebe dayandırılmanın yanında siyasi ve iktisadi olmak üzere iki temel sebebe dayanmış gözükmektedir. Bu sebeplerin ilki, Büyük Selçuklu ve Türkiye Selçuklu sultanlarının, devletin kurucu ve temel unsuru olan Türkmenlere karşı izledikleri hatalı ve taraflı politikalarıdır. İkincisi ise, Türkmenlerin ayaklanmadan önce Anadolu'da yaşamış oldukları ağır ekonomik sıkıntılarla ilgi olduğu ortaya çıkmaktadır.

5.3.1.1. Merkezi İdare Tarafından Türkmenlerin Dışlanması

Türkler'de devletin kuruluşu, idareci unsure (beyler) ile işbirliği yapan büyük halk kitlelerinin gönüllü gayretleri ve katkıları sonucunda gerçekleşmekteydi (Kafesoğlu, 1977: 218). Devlet kurulurken bu iki unsur arasında görülen bu güzel iş birliği, dayanışma ve uyumluluk, devlet kurulduktan sonra idareci unsure tarafından halkın ihtiyaçlarına, arzularına, inançlarına, düşüncelerine ve geleneklerine uygun idari, siyasi, adli, sosyal, ekonomik ve kültürel politikalar izlendiği ve bu politikalarda da başarılı olunduğu takdirde devam etmekteydi. Aksi takdirde idareci unsuru ile halk arasında devletin kuruluşu sırasında görülen işbirliği ve dayanışma ortadan kalkmakta, ilişkiler bozulmakta ve halk idareyeverdiği desteği geri çekmekteydi. Bunun doğal

sonucu olarak toplumda, idareye karşı zaman zaman tepkiler yükselmekte, düşmanlıklar artmakta, ayaklanmalar meydana gelmekte, dağılmalar ve kopmalar başlamaktaydı. Bu duruma dair en hazin olaylardan biri de Selçuklu Devleti'nin temel unsuru olan Türkmenler (Oğuzlar) ile Selçuklu Beyleri arasında yaşanmıştır. Büyük Selçuklu devleti'nin kuruluş döneminde, Selçuklu Beylerinin ordusu, tamamen Türkmen atlı savaşçılardan meydana geliyordu. Dandanakan Zaferinden sonra, Gaznelileri kendilerine örnek alan Selçuklu Beyleri tıpkı onlar gibi ordularını "gulam sistemi" ne göre yetiştirilmiş hür Türklerden teşkil etmeye başladılar. Bunun için onlar gerek Dandanakan Savaşı öncesi, gerekse savaş sırasında kendilerine sığınan Gazneli gulamları devlet hizmetine aldılar. Böylece yeni selçuklu ordusunun temelleri atılmış oldu. Bunun yanında devletin kurulması aşamasında ve zaferlerin kazanılması sırasında büyük emek veren Türkmenlerin ikinci plana atılması ve devletin imkanlarından mahrum bırakılmaları Türkmenleri küstürdü ve ihanete uğramış duygusu içinde Selçuklu devleti yöneticilerine karşı bir hoşnutsuzluk oluşturdu. Bu yüzden Selçuklu Beylerine küsen Türkmenler, başta batı İran olmak üzere, Kuzey Irak ve Azerbaycan gibi batı ve kuzey uçlarına yerleşerk, başlarındaki beylerin yönetiminde kendi hayatlarını yaşamaya başladılar (Koca, 2012: 11-38).

Türkmen kitlelerinin İslam ülkelerinde yerleşmiş oldukları yerlerde hayat tarzlarından kaynaklanan bazı olaylara sebep olmaları, Tuğrul Bey'i Türkmenler için yeni bir politika geliştirmeye ve uygulamaya zorladı. Türkmenler dinamik ve hareketli bir zümre oldukları için uzun süre sükunet içinde kalamazlardı. Dış hedeflere saldırabilecekleri gibi iç hedeflere de saldırmaları her zaman kendilerinden beklen bir durumdu. Nitekim durum bu çerçevede de gelişme göstermiştir. Türkmen kitleleri İslam ülkelrinde girdikleri her yeri kendi sürülerinin serbest otlakları olarak görmüşler ve kabul etmişlerdir. Hatta bazen yerli halkın ekili ve dikili alanlarına zarar vermişlerdir. Onların bu tutumu da başta Abbasi Halifesi olmak üzere Tuğrul Bey'e kadar uzanan şikayetlere sebep olmuştur. Bu şikayetler üzerine Tuğrul Bey Türkmen kitlelerinin başında bulunan boy beylerini devlet hizmetine alarak onları daha yakından control etmek istedi. Fakat Türkmenler, Selçuklu Beylerine kırgın ve kızgın oldukları için Sultan'ın bu taklifini kabul etmediler (İbnü'l-Esir, 1987: 388). Yine de Türkmenlerin geleceğinden kendisini sorumlu sayan Tuğrul Bey, engine tecrübesiyle bu kitleye yeni bir hedef ve ülke göstermesi lazım geldiğini anlamakta gecikmedi. Bunun için o, bir taraftan yerli meliklere Türkmenleri gazaya sevk etmeleri tavsiyesinde bulunurken, diğer taraftan Melik Hasan, İbrahim Yınal ve Kutalmış gibi hanedan üyelerini de, onlara yol açmaları ve rehberlik yapmaları için Anadolu'ya yapılan gazaların merkezi Azerbaycan'a gönderdi (İbnü'l- Esir, 1987: 301). Türkmenlerin bir kısmı İbrahim Yınal'ın tavsiyelerine uyarak Anadolu'ya tekrar gaza düşüncesiyle ve daha iyi ekonomik imkanlara sahip olmak için geri döndüler (Koca, 2012: 11-38). Fakat Anadolu'ya tekrar dönen Türkmenler istedikleri huzuru bulamadıkları gibi ileriki dönemlerde iktidara karşı muhalefet duygusu tekrar depreşecek ve bu kez de inanç endeksli bir isyanla kendi varlıklarını ispata çalışacaklardır.

5.3.1.2. Ayaklanmanın İktisadi Sebepleri

Babailer veya Baba Resul isyanının muhtelif sebepleri arasında, XIII. yüzyılda, özellikle de bu yüzyılın ortalarına doğru Anadolu'nun içinde bulunduğu iktisadi sıkıntılar büyük önem taşımıştır. Hatta bazı önemli türkologlar ki bunlardan biri Gördlevski Baba Resul İsyanın sadece iktisadi sebeplere bağlı olarak ele alır ve bunun bir köylü ayaklanması olduğunu iddia eder (Gordlevski, 1988: 180-181). İktisadi

sebepler arasında da Anadolu Selçuklu Devleti'nin izlemiş olduğu toprak rejiminin oldukça etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Selçuklular Anadolu'da yaptıkları ilk fetihlerden itibaren vaktiyle Horasan'a geldiklerinde zengin toprak sahipleriyle halk kitleleri arasında gördükleri büyük uçurumu, Bizans aristokrat toprak sahipleriyle halk kitleleri arasında da gördüler (Turan , 1993: 21-22). Bu sebeple her hangi bir sosyal krizden sakınmak maksadıyla kendi geleneklerine de uygun olan miri toprak rejimi ile askeri iktalar sistemini uygulamaya başladılar. Hatta bu gelişmeler akabinde XIII. yüzyıla kadar feodal sistemin oluşmasına da engel olabildiler. Fetholunan bütün topraklar, İslam hukuku gereğince doğrudan doğruya devletin malı telakki ediliyordu. Mamafih bazı şartlar altında özel mülkiyet de Kabul olunmuştu, ama bu tip mülkiyet önemli bir miktar teşkil etmiyordu. Özel mülkiyet bahçeleri, bağları ve şehirlerle köylerin yakınlarında bulunan buğday ve arpa tarlalarını içine alıyordu (Turan, 1996: 274).

Yerleşik olsun göçebe olsun Türkmenler, topraklarının tasarruf hakkını eski müşterek kabile mülkiyeti esaslarına uygun olarak kullanıyorlardı. Yani kendi beylerinin ikta arazilerini, ona yıllık vergi ödemek suretiyle tasarruf edebiliyordu. Onlar bu arazilerinden hayvanları için otlak ve kendileri için kışlak şeklinde faydalanıyorlardı. Tarım için ayrılanlar da yine müşterek mülkiyet esasına tabi idi (Turan, 1996: 43-45).

Veraset anlayışından dolayı çıkan taht mücadeleleri Anadolu Selçuklu Devletinin ekonomik durumuna ciddi manada zarar vermekteydi. Hanedan üyeleri arasında nüfuz kazanma adına devlet arazisinin kötü kullanımı toprak rejimini oldukça zedelemiş ve sistemin bozulmasına sebep olmuştur.

Muhtemelen XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra devletin siyasi ekonomik ve kültürel bakımlardan en parlak bir dönemde bulunmasına rağmen toprak rejimi bozulmaya ve özel mülkiyet veya vakıflar, konar-göçerler için hayati önemi haiz müşterek mülkiyet aleyhine gelişmeye başlamıştır. Bu bozulma köylerde de hatırı sayılır özel mülklere sahip bir toprak aristokrasisinin çıkmaya başlaması şeklinde görüldü (Köprülü, 1999: 100-101).

Diğer bir sıkıntı da askeri iktaların vakıf haline dönüştürülmesi meselesi idi. Bazı sipahiler ve bir kısım emirler iktalarını evlatlık vakıf haline getiriyorlardı. Böylece onların gelirini çocuklarına bırakmanın yolunu bulmuş oluyorlardı (Akdağ, 1995: 36-37). Bu sistemle beraber Türkmenlerin yaşadığı kollektif arazilerin miktarı ciddi manada azalıyordu.

Netice olarak, toprak rejimindeki bu değişikliklerin doğurduğu arazi sıkıntısı gibi hayati bir tehlike önünde Türkmenler, gittikçe hayvanlarını otlatacak mera ve kışı geçirecek kışlak bulma konusunda zorluklarla karşılaşmaya başlamışlardır. İktisadi sebepli bu kriz, sosyal yapıyı da oldukça etkiliyordu.

Ayrıca Moğol baskısı neticesinde sürekli aratan nüfusta Anadolu'nun genel huzur ve sükunetini bozuyordu. Hızla artan nüfus yerleşik kültüre alışan ahaliyle, konar-göçer kültür hayatını benimseyen Türkmenler arasında anlaşmazlıklar doğuruyordu. Bu sosyal uyumsuzluk anarşik olayların da aynı zamanda tetikleyicisiydi. Bununlşa birlikte Türkmenler bazen yolları üstündeki şehir, kasaba ve köylere düzenledikleri yağmalama faaliyetleri tamamen ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olduğunu ifade ediyor ve meşrulaştırmaya çalışıyorlardı (Akdağ, 1995: 29-30).

Bu gelişmeler, gerek köylüler, gerekse şehirli ahali ile yaptıkları bu çatışmalar, yerleşik kültürle arasına ciddi bir mesafe koyuyordu. Meydana gelen bu çatışma kültürü, birbirinden tamamen farklı bir hayat tarzı sürdüren bu iki zümre arasında, sosyal bir zıtlaşma meydana getirmiştir (Ocak, 1996: 41).

Yukarıdaki sebeplerin dışında, Osmanlı tarihçisi İbn Kemal, Baba İlyas'ın I. Alâ'eddin Keykubad (1220–1237) zamanında devlet himayesine alındığını, II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde ise bağlıla rının çoğalması sebebiyle, başkaldırı ihtimali düşünülerek, onun ve bağlılarının kökünü kazıma kararı alındığını bildirir (İbn Kemâl, 1983: 48-49).

Baba İlyas'ın torunlarından Elvan Çelebi ise, isyanın sebebini Osmanlı tarihçilerinden oldukça farklı anlatır. O'na göre, Baba İlyas ile Selçuklu idaresi arasındaki husumet, İlyas'ın sahip olduğu eşsiz bir atın köyün kadısı Küre Kadı'ya verilmemesi sebebiyledir. İlyas'ın elinden cins atını alamayan Kadı, Anadolu kadılarının imzalarını da taşıyan bir rapor hazırlayarak Sultan Gıyaseddin'e iletmiştir. Raporda, Baba İlyas'ın sayısız askeri olduğu ve kendisini peygamber ilan ettiği, halkı Sultan'a karşı kışkırttığı anlatılmaktadır (Elvan Çelebi, 1982: 40-47).

Yukarıda değindiğimiz gelişmelere, Anadolu'nun önemli şehirlerinde birtakım işi-gücü olmayan serserilerinde çıkarmış oldukları huzursuzluklar eklendiğinde, Anadolu'da asayiş iyice bozulmuştur (Akdağ, 1995: 58). Ayrıca bu konuda Anadolu'da ki yerleşik halk ile göçebeler arasındaki hayat tarzı ve standartlarının farklı olmasından kaynaklanan huzursuzluklar da ihmal edilemez. Anadolu'da özellikle moğol istilasıyla birlikte çoğalan göçebelerin yerleşme ve barınma problemleri I.alaaddin Keykubat'ın iskan siyaseti neticesinde büyük ölçüde çözülmüştür. Ancak II.Gıyaseddin Döneminde bu politika da ihmal edilmiştir. Göçebeler üzerinde devletin yoğun bir baskısı vardı. Çünkü göçebeler geçinebilmek ve hayatlarını devam ettirebilmek için çaresizliklerinden ötürü bulundukları yerlerde birtakım yağmalara girişiyoorlar, köyleri ve kervanları basarak geçim imkanlarını sağlamaya çalışıyorladı. Bu durum, onların düzen ve asyişi korumakla görevli olan devletle karşı karşıya gelmelerine sebep oluyordu. Böylece devlet kuvvetleri göçebelerin hayatlarını zorlaştırdıkça, onların da mevcut düzene ve idareye karşı düşmanlıkları artıyordu (Turan, 1993: 420-21). İşte isyanın asıl amaç ve maksadı, dini ideoloji kullanmasına rağmen, dini bir reform gerçekleştirmek değil, ihmal edilmiş kitleleri daha adaletli bir yönetime kavuşturmak, bunun için de idareyi ele geçirmekti. Dolayısıyla bu hareket dini olmaktan ziyade, siyasi ve sosyal bir isyan olarak karşımıza çıkmaktadır (Köprülü, 1996: 51).

5.3.2. Babai İsyanı'nın Çıkışı ve Anadolu Üzerindeki Tesirleri

Sultan Gıyaseddin, yukarıda izah edilen sebeplerden dolayı, Baba İlyas ve bağlılarından gelebilecek tehlikeyi bertaraf etmek amacıyla harekete geçer ve 4000 kişilik bir ordu hazırlatır. Olayı haber alan İlyas, zaviyesinden çıkarak adamlarıyla birlikte Amasya Kalesi'ne sığınır. Selçuklu askeri birliği Çat'a gelir, halk Cuma namazında iken saldırıya geçer. Az sayıda insan bu saldırıdan canını kurtulur. Kurtulanların her biri bir memlekete dağılır ve İlyas da çok geçmeden aldığı yaradan dolayı ölür (Elvan Çelebi, 1982: 40-47).

Baba İlyas, ölmeden önce müritlerinden iki kişiyi Şam'da ikamet eden halifesi Baba İshak'a göndermiştir. Baba İshak, İlyas'ın Amasya'ya gelmemesine dair emrini dinlemeyerek, etrafına topladığı adamlarıyla harekete geçmiştir (Elvan Çelebi, 1982: 47-53). 1240 yılının Teşrinler mevsiminde meydana gelen isyan (Abü'l-Farac, 1987: 539) ilk olarak Sumeysat (Adıyaman-Samsat)'a bağlı Kefersüd Nahiyesi'nin ateşe verilmesiyle başlamış (Köprülü, 1999: 97), bunlara karşı harekete geçen Malatya valisi Muzaffereddin Alişir'in 500 kişilik ordusu Elbistan'da mağlup olmuştur. Baba İshak kuvvetleri bu kez Sivas'ta Selçuklu güçlerine karşı bir zafer daha kazanmıştır

(Abü'l- Farac, 1987: 540). Bu başarının tesiriyle, daha önce isyanın içerisinde olmayıp o mıntıkalarda yaşayan Çepniler, Karamanlılar ve onların mensup olduğu Avşar boyunun da hadiseye dâhil olduğu bildirilmektedir (Ocak, 1996: 128).

Babailer Sivas'tan hareketle Tokat'tan geçerek Amasya bölgesine gelmiş, burada Mübarizeddin Armağanşah komutasındaki Selçuklu kuvvetiyle çarpışmıştır. Baba İshak komutasında Amasya'ya gelen Babailer, İlyas'ın ölüm haberini aldıktan sonra, Selçuklu ordusunu yenip, komutan Armağanşah'ı da öldürerek, Konya'ya doğru yürüyüşe geçmiştir (Ocak, 1996: 132-133).

Kayseri yakınlarında Selçuklu kuvvetlerini mağlup eden Babailer, Selçuklu ordusuyla bu kez Malya Ovası'nda karşılaşmıştır. Selçuklu askerine ilaveten 1000 kadar paralı Frank askerinin de yer aldığı kuvvet tarafından çembere alınan, içerisinde Baba İshak'ın da bulunduğu bu topluluk 1240'ta tamamen kılıçtan geçirilmiştir (Turan, 1996: 423). Ancak bu isyan, Anadolu Selçuklu Devleti'ni büyük zaafa uğratmış, içte ve dışta devletin itibarını sarsmış ve bu sebeple Moğollara Anadolu'yu istila etme cesareti vermiştir (Barkan, 1942: 12).

679/1280–1 tarihinde "Tarih"ini yazan İbn Bibi, Baba İshak'ı bir lider olarak ve daha sonra Sultan Keyhusrev tarafından affedildiği söylenilen (İbn-i Bibi, 1996: 498) 40 Baba İlyas'ı da onun bir yandaşı olarak kabul etmiştir (Köprülü, 1993: 233). Öyle görünüyor ki, kurucu Baba İlyas, planlayıcı, yaratıcı ve aktif lider de Türkmen destekçilerini bir savaşçı olarak harekete geçirmede ve tasarlamada onun adamlarına yardım etmekle yakın ilişkiler kuran Baba İshak'tı. İsyan başarısız olunca, Baba İlyas gerçekten eylemle ilgili hiçbir şey yapmadığı gerekçesiyle affedildi. Hiç kimse gerçekte onun manevi üstünlüğü aleyhinde değildi. Bununla beraber bu sufi hareketin lideri, Fars Sisteminin tipik bir düzenini meydana getirdi. Buna ilaveten, Köprülüzade, Baba İlyas'ın Cengiz Han'ın zaferinden sonra Türkiye'ye göç eden ve 628/1230–142 Türkiye'de popüler olmaya başlayan bir Horasan Sufisi olduğu şeklinde benim düşüncemi doğrulayan bir görüş kaydeder. Bununla birlikte bunların içindeki en tuhaf fikir Baba İlyas'ın, Baba İshak'ın önceki ismi (Birge, 1937: 45) olduğu şeklindeki asılsız bir düşünceydi.

Bununla birlikte Babailer pek çok kez muzaffer olup, birkaç şehir işgal ettikten sonra, hareketleri ağır bir yenilgiyle sona erdi. Aynı şekilde sonuçlar farklı biçimlerde gösterilir. İbn Bibi, Baba İshak'ın kesin bir savaşın başlangıcından önce, suikasta uğradığını ve bütün taraftarlarının öldürüldüğüne işaret etmiştir (İbn-i Bibi, 1996: 502). Köprülüzade, Baba İlyas'ın savaşta hayatta olduğunu ve Sultan Keyhüsrev tarafından affedildiğini ileri sürdü (Köprülü, 1993: 234).

Babailer hareketi çıkmaz içinde bulunan, tam anlamıyla İslam inançlarına vakıf olmayan Türkmen kitlelerini ve hatta yerleşik halkı bile kendisine bağlamıştır. Bizzat kendisi peygamberliğini ilan etmiş ve Hz. Muhammed'in yalancı olduğunu ifade etmiştir. Baba Resul insanlara o kadar güven vermiştir ki, sonunda propagandasını yaptığı birçok halk kitlesi onu bir peygamber olarak görmüş, peygamberliğine inanmayanları ise öldürmeye başlamıştır (Ebul Ferec, 1987: 539-40). Hatta Babailer, Selçuklu askerleriyle savaşırken, " Baba Allah'ın peygamberidir" diyerek, korkusuzca saldırıyorlardı. Liderlerine bir peygamber olarak inandıklarından dolayı son derece büyük fedekarlıklarda bulunmaktan hiç çekinmemiş olan Babailerin başlattığı bu isyan büyük zorluklarla önlenebilmiştir (İbn-i Bibi, 1941: 209).

İşte hem isyanda dini motifleri kullanmaları, hem de liderinin peygamberlik iddiasıyla yola çıkması ve büyük ölçüde göçebe Türkmenler kanalıyla yapılması, ayrıca çok büyük bir coğrafyayı etkilemesi sebebiyle Babailer isyanı Anadolu Türk tarihinde çıkmış en büyük heterodoks isyan olarak kabul edilebilir. Ancak kullanılan dini

söylemlere bakarak isyanın Selçuklu yönetiminin temsil etmiş olduğu Sünniliğe bir başkaldırı olduğunu da düşünmemek gerekir. Çünkü babailer isyanında isyan eden liderlerinin ve Türkmen Babalarının Sünniliğe karşı herhangi bir eleştiri getirdiklerini görmüyoruz. Yani açıkçası Babailer İsyanını, Şiilikle Sünni düşüncenin bir mücadelesi olarak görmek tarihsel bir hata olarak görülebilir. Bu bağlamda Babailer isyanın siyasi, sosyal ve ekonomik arka planı iyi tahlil edilmelidir.

Aslında Babai düşüncesinin eleştirileri, Selçuklu sultanı ve devlet adamlarının sefahat alemlerine dalarak Peygamberin ve Raşit halifelerin yolundan ayrılmalarına yönelikti. Ayrıca ne Baba Resul'ün, ne de Babailerin Sünni kesime karşı bir taarruzları bulunmamaktadır. Onlar sadece isyanda kendilerine taraf olmayanları öldürmekteydiler. Dolayısıyla onların tek düşmanı Selçuklu siyasi iktidarı idi. Bu yüzden de Konya'yı ele geçirmeyi düşünüyorlardı(Ocak, 1996: 150-152). Şunu da belitmek gerekir ki Babailer bu amaçlarını gerçekleştirme konusunda hedeflerine oldukça yaklaşmış, Konya yakınlarına kadar gelmeyi başarmışlardır. Bundan dolayı selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev devletinin başkentini terkedip Kukadabad'a çekilmek zorunda kalmıştır (İbn-i Bibi, 1941: 210).Bu bakımdan şunu rahatlıkla ifade edbiliriz ki; Babailer isyanı Anadolu tarihinin siyasi maksatlı, ama dini duyguları kullanmış en büyük heterodoks isyanlarından biridir. Bununla beraber Baba İlyas'ın ve Babailerin Selçuklu saltanatını ele geçirme maksadıyla kıyam etmelerinin, sadece siyasi iktidar olabilme amacına yönelik olduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım olmaz. İktidarı ele geçirmek, Babailer için bir amaç olmaktan ziyade kurmak istedikleri adaletçi ve eşitlikçi bir düzen için araç olarak görünmektedir (Ocak, 1996: 145). Açıkçası babailerin amacı Selçuklu ülkesinde II.Gıyaseddin Keyhüsrev ile başlayan zulüm ve haksızlıkları ortadan kaldırmaktı. Bu konuda Oruç Beğ'in, Baba İlyas'la ilgili bilgi verirken, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in yapmış olduğu zulümlere atıfta bulunması, bu kanaati destekler bir nitalik taşımaktadır (Oruç Beğ, 2010: 28).

Babailer hareketi Selçuklu dönemi Anadolu'nun genelini son derece olumsuz etkilemiş, dönem itibariyle siyasi olayların iyi idare edilemeyişi devletin büsbütün zayıflamasına yol açmış ve dışarıdan gelen tehlikelere karşı devlet savunmasız kalmıştır. Devletin zayıf düşmesi bölgesel güçleri harekete geçirmiş ve Anadolu coğrafyası Moğol istilasıyla karşı karşıya kalmış ve bu durum devletin yıkılmasına zemin hazırlamıştır.

Bütün bunların sonucunda Babailer isyanın etkileri zaman geçtikçe daha fazla görülmeye devam etmiş, isyanın bastırılmasından sonra Babai halife ve dervişleri Anadolu'nun güney, kuzey ve bilhassa batı uçlarına dağılmışlardır (Turan, 1996: 507). Bu gelişmeler Anadolu'da Babai hareketi denilen bambaşka bir ekol oluşturmuştur. Bu ekol tarihi süreç içerisinde tam anlamıyle dini-mistik bir hüviyete bürünmüştür. Babai Hareketi içerisinde yer alan halife ve dervişler uçlarda teşekkül eden Türkmen Beyliklerinde, özellikle de Osmanlı Beyliğinde büyük bir etkinlik kazanmışlar ve buralarda fetih hareketlerine katılarak, Abdalan-ı Rum'un en azından bir kısmını teşkil etmişlerdir. Daha sonra ise Bektaşilik ve Aleviliğin oluşumunda da etkin rol üstlenerek Anadolu 'da oluşan din tarihine damgalarını vurmuşlardır.

Babiler İsyanını iyi anlayabilmek için şu hususları iyice göz önüne almalıdır: Bu isyan, herşeyden önce merkeze karşı geliştirilen bir bakıma siyasal amaçlı toplumsal bir ayaklanma olup kesinlikle heterodoks İslam'ın Sünni İslama karşı giriştiği bir din savaşı değildir. Bunun en açık delili, isyanın hedef olarak Sünni halkı değil, yalnız ve yalnız Selçuklu yönetimini gözetmiş olmasıdır. Merkeze başkaldıran bu hetrodoks çevrelerin en ufak bir biçimde Şiilikle ilgisi bulunmadığı da yapılan araştırmalarla ortaya konulmuştur (Ocak, 1996: 124). Ayrıca Babailer İsyanının yerleşik çevrelerle konar-

göçer çevreler arasındaki klasik bir toplum çatışması olduğu, dolayısıyla ikincilerin birincilere karşı giriştiği bir başkaldırı, bir toplumsal protesto hareketi niteliğini sergilediği de unutulmamalıdır.

Babailer İsyanı her ne kadar güçlükle ve büyük kıyımlar pahasına bastırılabilmiş ise de, sultanı Konya'dan kaçırtacak kadar Selçuklu yönetimine korkulu anlar yaşatmış ve Anadolu Selçuklu devletinin de ciddi manada zayıflamasına sebep olmuştur. Babailer isyanı asıl fonksiyonunu işte bu aşamadan sonra icra etmiş, isyanın harekete geçirdiği kitleler, Anadolu'da bundan sonraki mezhebi ve tasavvufi bütün Sünni İslam dışı propaganda hareketleri için en elverişli sosyal tabanı teşkil etmiştir. Türkiye tarihinin en mühim toplumsal dini hareketlerinden biri, Rum abdalları (Abdalan-ı Rum) hareketi Babailer İsyanının tarih sahnesine çıkardığı bir olgudur ve Alevilik ve Bektaşilik işte bu miras üzerinde doğup gelişecektir (Ocak, 2011: 77-78).

Babailer Hareketi dini bir hareket olamadığı gibi, Şiilikle de bir ilgisi yoktur. Ocak, hareketin İsmailik tesirinde kaldığına dair en ufak bir veriye rastlanmadığını belirtmektedir (Ocak, 1996: 145-147). Hareketin mehdici kareketeri Şiiliği hatırlatmakta ise de tarihi süreçte Şiilikten Sünni halk çevrelerine geçen bu inanç, monarşik idarelere karşı siyasi muhalefetin fiili mücadeleye dönüştüğü olaylarda teşvik edici bir saik olarak kullanılmıştır (Fazlurrahman, 1980: 165). Bundan dolayı İslam tarihinde ortaya çıkan isyan hareketlerinin çoğunda halkın desteğini sağlayabilmek için ilahi kurtarıcı olarak kabul edilen mehdi imajından yararlanılmıştır. Babailer hareketinin de bu minvalde bir halk isyanı olduğu anlaşılmaktadır.

6. XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA YAŞAYAN TÜRKMEN-ALEVİ DERVİŞLER

6.1. Dede Garkin (KARKIN)

Anadolu coğrafyasının Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında oldukça önemli bir rol oynayan Dede Garkın'ın hayatıile ilgili ve faaliyetlerine yönelik günümüze kadar çok az bilgi ulaşmıştır. Ulaşan bu bilgileri ağırlıklı olarak Menakıbu'l Kudsiyye Fi Menasıbi'l-Ünsiyye ve Vilayetname gibi menakıbnamelerde görmekteyiz. Dede Garkın'ın hayatının menkıbelerle iç içe geçmiş olması onun hayatının ve faaliyetleri konusunda daha geniş bilgilere ulaşılmasını engellemiştir. Dede Garkın'ın hayatının ve faaliyetlerinin tam olarak aydınlatılabilmesi menkıbevi bilgilerin yanında tarihi vesikaların da kullanılmasına bağlıdır. Bu konuda, Selçuklular dönemine de ait bazı bilgileri içinde barındırması bakımından tahrir defterleri önemli bir yere sahiptir. Tahrir defterlerindeki bu bilgilere bakarak, Dede Garkın ile ilgili menkıbevi bilgilerin dışında Maraş, Mardin ve Hamid sancaklarına ait tahrir defterlerinden yararlanılarak Dede Garkın'ın Anadolu'nun hangi coğrafyalarına yerleşmiş olabileceği ve bir tarikat kurup kurmadığı meseleleri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın kaynakları ise yukarıda belirtilen menakıbnameler ile Maraş sancağına ait TD 108, TD 116, TD 168, TD 402, TD 419 ve TD 998; Mardin sancağına ait TD 64, TD 117, TD 200 ve TD 998; Hamid sancağına ait TD 30, TD 51, TD 121, TD 176, TD 438 ve MAD 3331 (Gülten, 2011: 150) numaralı tahrir defterleridir.

Kargın kelimesi, karların erimesi ile oluşan akarsu, karla karışık yağan yağmur, marangozlukta kullanılan bir çeşit rende gibi tanımlamalarla açıklandıktan sonra; karık veya ark, bağ- bahçe sulamak, su yolu, ark, bu arklar arasında kalan ve tohum ekmek için kullanılan evlek, sabanla tarlada açılan çizi anlamlarında da geçmektedir (Eren, 1999: 164).

Kargın, bir oymak adı olarak da bir çok eski belgede ve tahrir defterlerinde geçmektedir. Bu konudaki en eski belge Mehmet Neşri Efendi'nin hazırladığı ve II. Beyazit döneminde kaleme alınmış olan Kitab-ı Cihannüma'da yer almaktadır. Kaynakların hiç birinde bu kaynağa atıf yapılmadığı için bilgiyi buraya aynen alıyoruz:

"Etrak şöyle zu'm iderlerdi ki Hak sübhanehu ve Teala kelam-ı kadiminde zikr itdügi İskender-i zül-karneyn meğer bu ola (Oğuz Kağan) dirlerdi ve Oğuz'un sülbünden altı oğlu oldu. Biri Günhan ve biri Ayhan ve biri Yıldızhan ve biri Gökhan ve biri Dağhan ve biri Dingizhan ve bunların her birinin sülbünden dörder oglı oldu. Evlad-ı Günhan:Kayı, Bayat, Alkaevli, Karaevli. Evlad-ı Ayhan: Yazır, Düver, Bodurga, Yabırlı. Evlad-ı Yıldızhan: Avşar, Kartık, Biğdili, Garkın. Evlad-ıGökhan: Bayındur, Beceneh, Çavundur, Çepni. Evlad-ı Taghan: Salur, Aymur, Alayunklu, Üregir. Evlad-ı Dingizhan: İngdür, Üldür, Yive, Kınık" (Unat-Köymen, 1987: 11-13).

Oğuz Han'ın altı oğlundan ve Bozoklu kolunu teşkil eden Yıldız Han boyu olan Avşar, Kınık Beydili gibi oymaklardan birinin adıdır. Osmanlı belgelerinde, tahrir defterlerinde bu oymaklarla birlikte söz edilmesi ve bu oymakların Anadolu'daki yerleştiği bölgelerde Garkın adını taşıyan köy, mezra veya belde gibi yerleşim alanlarının adı olarak da kullanılmaktadır (Benakay, 1967: 45). Başbakanlık Arşiv Belgelerine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler isimli kitabında Cevdet Türkay, şu bilgilere yer vermektedir: "Dede Kargın, Dede Kargınlı(Dede Kargınlu), Dede Garkın Türkmanı(Türkman-ı Yörükan Taifesi), Kars Meras Sancağı, Hüseyin Abad, Sivas Sancağı" (Türkay, 1979: 313)

Bununla birlikte Garkınlar, Reşidüddin tarafından Oğuzların 24 boyundan biri olarak gösterilmiştir (Togan, 1982: 50)

Garkın kelimesinin etimolojik tahlili ile ilgili farklı kaynakların bilgi verdiğine ve genel itibariylede benzer tanımlamalar yapıldığı görülmektedir. Türk ansiklopedisi Garkın kelimesi üzerine yoğun bir şekilde durmuştur:

"Garkın, Oğuz boylarından en önemlilerinden biri. Kaşgarlı Mahmut 22 Oğuz boyunun iki Kalaç (Halaç) boyu ile birleşerek 24 Oğuzları meydana getirdiğini anlatıp, Kargın ve İparlı boylarının adını anmadığından sonraki Oğuzlar kütüğünde tanıtılan bu iki boyun, 11. yy da Kalaç Türklerinden sayıldığı anlaşılmaktadır. Bu boyun adı eski kaynaklarda Garkın'dan başka Garkın, Karkun, Kargun biçimlerinde yazılır. Bu gün Anadolu'da Garkın (Afyon, Ankara, Antalya, Balıkesir, Çorum, Isparta Kastamonu, Niğde, Sivas) ve Kargın(Çorum, Eskişehir, Konya, Manisa, Niğde,) adlı köyler, bu boyun adını muhafaza etmişlerdir". Dede Kargınlılar, Maraş-Elbistan'daki Dulkadirlü ulusunun Göksun'da kışlayıp Binboğa dağında yaylayan güçlü bir boyu idi. 13 yy. başlarında Dulkadirlü ulusu arasında yaşayan "Dede Garkın evladı, II. Beyazıt çağında yazılan Hacı Bektaş Velayetnamesi'ne göre: Horasan'dan gelirken Hacı Bektaş Veli'nin Kayseri yolunda görüp, el verdiği Dulkadirlü İbrahim Hacı adlı bir çobanı mürit edinerek "Geyik derisinden bir börk" vermişken, bunu o çobanın oğullarından "Ünlü Dede Garkın'undur" diyerek "niza ile" ellerine geçirmişlerdi. Bundan sonra bütün Dede Garkınlular, bu biçimde geyik derisinden Bektaşi Börk'ü giyinerek "ocaklu boy" oluvermişlerdir". Mardin'in Güney-Batısında, Kızıltepe (Koçhisar) yanındaki Dede Karkun adlı büyük köy resmi Akkoyunlu tarihi "Kitab-ı Diyarbekriye'de 1425 olayları arasında Karkun Dede ve 1515 ve 1516 Osmanlı fethi sırasında Dede Garkın (Karkun) diye anılmaktadır. Bu gün Malatya'nın Kuzey-Batı'sındaki Fethiye bucağının Dede Garkın Köyü, oradaki Kızılbaş Türkmen, Zaza ve Kurmançların ocak saydığı bir Bektaşi tekkesinin bulunduğu yerdir. III. Murat çağında tutulan Maraş Yörükleri defterinde, padişah hası sayılan Dulkadirlu ulusunun Eşkinciler taifesi denilen 24 oymaklı boyun bir oymağı Cemaat-i Dede Garkın diye anılıyor. Diyarbakır-Bismil köylerindeki Alevi Türkmenlerin bağlı bulunduğu Dede Karkun Ocağı Dedeleri, bu gün oradaki Büyük Kadı Kendi Köyünde otururlar. Maraş-Pazarcık bölgesinde Halep Salnamelerinde geçen göçebe Dede Karkun'lular köyü o çevredeki Aşağı Kılınçlu oymağının 6 tiresinden biri olup, dedeler de denilen Dede Garkınluların yeridir." (Garkın Mad, 1974: 546).

Bu bilgiden de anlaşılacağı üzere, Garkın, Anadolu'nun bir çok yerinde köy ve beldelerde yerleşim yerlerinin adıdır. Korkun ve Korgun adını taşıyan, Hacı Bektaş, Çankırı, Denizli, Kütahya, Bursa ve Balkanlardaki Türk yerleşim bölgelerinde benzer köy yerleşim adlarına rastlanmaktadır. Buradan iki anlam çıkmaktadır. Anadolu'ya iskan politikası sırasında yer adlandırması yapılırken bölgenin toprak, su, iklim ve coğrafi yapısına göre adlandırıldığı gibi, Türkmen oymaklarının adlarına göre de bölgelere değişik adların verildiği bilinmektedir. Büyük bir ihtimalle bölgedeki dere ve akarsuların durumuna göre yapılan adlandırmalarda Garkın boyunun adına izafeten aynı boy mensupları tarafından verilmiş olmalıdır. Bu konuda Yusuf Halaçoğlu, "14. ve 17. yüzyıl arasındaki tahrir defterlerinde 24 oğuz boyuna ait yer adlarının hayli yaygın olduğunu söylemekte ve bunlardan 99 tanesinin Kayı ismini, 86 sının Avşar ismini, 81'inin Kınık ismini 71 inin Eymir ismini, taşıdığını belirttikten sonra Anadolu'da 62 yerde Garkın isimli yerleşim yerinin olduğunu" söylemektedir (Halaçoğlu, 2010: 84). Merçil ve Sevim, "Selçuklu Tarihi isimli kitaplarında Kargınları Oğuz'un Bozoklar koluna bağlı bir oymak olduğunu söylerler. Anadolu'ya yayılışları itibariyle de diğer

oymaklarla karşılaştırıldığında aynı kola bağlı oymakların birbirlerine yakın yerleştikleri görülmektedir" (Merçil-Sevim, 1995: 1).

Elimizde Garkın Dede ve Dede Karkun ile ilgili 1499 yılına ait belgeler ve daha sonra yazılmış olan III. Murat Dönemi'ne ait Maraş Yörükleri Defterlerinde Dede Garkın Ocağı mensuplarının yaşadığını kesin kabul edebileceğimiz yerleşim yerlerinin bulunduğunu görüyoruz. Karkunluların iki kola ayrıldıkları bunlardan bir kolunun Develi Karkun adını aldığını ve daha çok develerle kömür taşıyıcılığı yapan yerleşik bir kol olduğunu belgelerden öğreniyoruz. İkinci kol ise, Bozgeyikli Garkınları olarak adlandırılmış olup, kesin belgeleri bulunmamakla birlikte konar göçer olan bu Garkın kolunun, geyik ve geyiklerle ilgili Anadolu'daki söylencelerle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Kendilerinin geyik derisinden başlık taşımaları Velayetname'de anlatıldığına göre, bunun için İbrahim Hacıyla tartışmaları ve ondan bu başlığı alarak kullanmaları iddiayı güçlendirmektedir (Yalçın, 2002: 1-71).

Malazgirt Savaşı'nın ardından ve özellikle Moğol istilası sırasında ve sonrasında Anadolu Türkler tarafından iskan edilmeye başlanmıştır. Moğol istilası ile birlikte farklı tarikatlara mensup pek çok şeyh ve derviş fikirlerini yaymak amacıyla Anadolu'yu kendileri için iyi bir ortam olarak görmüşler ve yerleşmek için burasını tercih etmişlerdir (Ocak, 1999: 121). Yaylak ve kışlaklar arasında mevsimlik olarak hareket eden konar-göçer Türkmenler İslamiyeti kendi sosyal hayatları çerçevesinde öğrenmeye ve yaşamaya çalışırken, bu şeyh ve dervişler arasından dillerini kolayca anlayabildikleri abdal veya dede-baba olarak bilinen kişileri kendilerine önder olarak kabul etmişlerdir (Köprülü, 1991: 19). Türkmenlerin eski inançlarını devam ettirmelerinde tarikat şeyhlerinin aynı zamanda birer kabile şefi olmasının önemli bir etkili olmuştur. Bu kişiler hem şeyh hem de şef olarak kendilerine bağlı grupları daha kolay bir şekilde idare etmişlerdir (Ocak, 2002: 67). Türkmen kitlelerinin eski geleneklerini de muhafaza eden bir dini anlayışa sahip olmaları Sünni bir devlet olan Anadolu Selçukluları ile mücadeye neden olmuş (Köprülü, 1972: 161), nihayetinde Türkmen babalarının önderliğinde Babailer isyanı meydana gelmiştir. Bu isyan, XIII. yüzyılda Anadolu'daki en önemli siyasi olaylarından biridir. Selçuklu dönemindeki etkisinin yanı sıra isyana katılanların bakiyeleri Abdalan-ı Rum adı altında Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında da önemli bir rol oynamışlardır. Babai hareketinin itici gücü, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da etkin bir rol oynayan Vefai tarikatıdır (İnalcık, 2000: 136). Vefai tarikatı Tacu'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadi tarafından kurulmuş olup XIII. yüzyıl Anadolusunda Türkmenler arasında pek çok mürid edinmiştir. Tarikatın Anadolu'daki ilk şeyhi aynı zamanda Oğuzların Garkın boyuna mensup bazı cemaatlerin de önderliğini yapan Dede Garkın'dır. Fakat tarikatın esas etkisi Dede Garkın'ın halifesi ve Babai isyanının lideri olan Baba İlyas zamanına rastlamaktadır (Ocak, 2006: 127).

Dede Garkın Vefai tarikatının Anadolu'daki ilk temsilcisi olmasına rağmen, halifesi Baba İlyas'ın ve onun halifesi Hacı Bektaş Veli'nin gölgesinde kalmıştır. Hacı Bektaş Veli'den önce ve ondan ayrı bir şekilde Anadolu'da irşad faaliyetine başlamış olmasına rağmen, zamanla Alevi-Bektaşi geleneği içinde yer almıştır. Günümüzde ise pek çok bölgeye dağılmış kalabalık bir talip topluluğuna sahip olan Dede Garkın Ocağı'nın kurucusu olarak kabul edilmektedir (Aksüt, 2009: 77).

Hayatı ve faaliyetleri hakkında günümüze çok az bir bilginin kalmış olmasından dolayı Anadolu'ya ne zaman geldiği, Anadolu'nun neresine yerleştiği ve faaliyetleri tam olarak aydınlatılamamıştır. Hayatı ve faaliyetleriyle ilgili olarak iki önemli kaynakta bazı bilgiler bulunmaktadır. Bunlar Elvan Çelebi tarafından yazılan Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasıbi'l-Ünsiyye ve Hacı Bektaş Veli'nin menkıbevi hayatının

anlatıldığı Vilayetname'dir. Elvan Çelebi, XIV. yüzyılda yaşamış olup Aşık Paşa'nın oğludur. Babasından sonra şeyhlik makamına geçerek Çorum-Mecidözü arasında kendi adıyla anılan köyde kurduğu zaviyesinde yaşamıştır. Eserinde XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'nun siyasi ve dini hayatında rol oynayan Dede Garkın, Baba İlyas, Muhlis Paşa ve Aşık Paşa ile halifelerinin hayat hikayelerini anlatmıştır. 1481- 1501 tarihleri arasında Uzun Firdevsi tarafından derlenen ve yazılan Vilayetname'ye göre hem erken tarihli hem de Dede Garkın hakkında daha geniş bir bilgi ihtiva etmektedir. Bunun yanında, eğer Elvan Çelebi'nin söyledikleri gerçeği yansıtıyorsa, yazar Dede Garkın'la aynı soydan gelmektedir. Bu durum onun Dede Garkın'la ilgili verdiği bilgilerin değerini arttırmaktadır. Fakat, Menakıbu'l-Kudsiyye'de Dede Garkın'la ilgili bölümün bir kısmı kopmuş olduğundan eser tam değildir (Çelebi, 1995: 29-34). Bahsedilen her iki kaynağın da eksik taraflarının bulunmasına rağmen, bunlardan bazı çıkarımlar yapılabilmektedir. Nitekim bu konuda kıymetli çalışmalar yapmış olan Ocak, her iki kaynakta bulunan bilgilerden hareketle, onun Moğollar önünden Harezmliler ile birlikte kaçarak Anadolu'ya geldiğini ve 1220'li yıllarda Maraş/Elbistan havalisine yerleştiğini düşünmektedir. Yine, Ocak'a göre, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubat on yedi köyü vakıf olarak vermiş, burada kurduğu zaviyesinde görüşlerini Türkmenler arasında yayılmıştır (Çelebi, 1995: 131).

Diğer taraftan, Alevi Ocakları ile ilgili çalışmalar yapmakta olan, Aksüt Dede Garkın'ın Maraş/Elbistan bölgesine değilde Mardin/Beriyyecik bölgesine yerleşmiş olduğunu ileri sürmektedir. Aksüt, bu görüşünü ileri sürerken Mardin'in Derik ilçesine bağlı Dedeköy'de bulunan Dede Garkın türbesinden ve Ednai isimli şairin beyitlerinden hareket etmektedir. Ona göre, Dede Garkın Horasan'dan Kirman'a giden Oğuz topluluğundan olup, 1185 tarihinde Güneydoğu Anadolu'ya gelen ana Oğuz kolundan ayrılarak Beriyyecik'e gelmiş ve burada bir zaviye kurmuştur (Aksüt, 2002: 61; Aksüt, 2009: 77; DedeGarkınoğlu, 2010: 20).

Dede Garkın'la ilgili diğer bir tartışma konusu ise bir tarikat kurup kurmadığı meselesidir. Bu bağlamda, Ocak, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1433-34 senesine ait bir icazetnameden hareketle, Dede Garkın'ın Garkini isimli bir tarikat kurduğunu ifade etmektedir. Ocak'a göre, bu tarikat Dede Garkın'ın bağlı olduğu Vefai tarikatının bir kolu olup, tarikatın şeyhleri Ebu'l-Vefa silsilesine bağlıydılar (Ocak, 2006: 130).

6.1.1. Dede Garkın Zaviyeleri

Maraş sancağının Göksun, Mardin sancağının Beriyyecik ve Hamid sancağının Uluborlu nahiyelerinde Dede Garkın isimli zaviyeler bulunmaktaydı. Arapça bir kelime olan zaviye, toplamak manasına gelmekte olup, terim olarak herhangi bir tarikata mensup dervişlerin bir şeyhin idaresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedava yiyecek, içecek ve yatacak yer sağladıkları yerleşme merkezlerinde veya yol üzerindeki bina veya bina topluluğunu ifade etmektedir (Ocak-Faruki, 1986: 468).

Bilindiği üzere, zaviyeler kuruldukları ıssız ve tenha yerleri mamur hale getirip iskana açmalarıyla Anadolu'nun ve Rumeli'nin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli görevler ifa etmişlerdir (Barkan, 1942: 38). Maraş sancağı Garkınların yoğun olarak bulundukları bölgelerden biriydi. Bu cümleden olarak, Göksun nahiyesinde Dede Garkın isimli bir zaviye mevcuttu. Bu zaviyenin hizmetini Garkın cemaati mensupları yerine getirmekteydi. 1526 tarihli defterde toplam 19 hane olan cemaatin 9 hanesi Dede Garkın zaviyesine hizmet etmekteyken, geri kalanları zaviyenin kurban daranlarıydı (Sümer, 1953: 87). Burada daha önce gözden kaçırılmış iki husus üzerinde durulması

gerekmektedir. Bunlardan birincisi zaviyenin hizmetiyle ilgilenen neferlerden Musa Veled-i Eynebey'in Evlad-ı Dede Garkın olarak kaydedilmiş olmasıdır. Ayrıca, bu kişinin Pir olarak kaydedilmiş olması, zaviyenin başı olduğunu göstermektedir.

Bundan dolayı, Tenri Bayat mezrasında ziraat edenler Maraş bölgesinde bulunan ve kendilerini Dede Garkın oğulları olarak tanıtan başka bir grup olmalıdır. Nitekim Maraş bölgesinde bulunan Garkınlar yukarıda belirtilenler ile de sınırlı değildi. Keza, 1563 tarihli deftere göre Maraş bölgesinde Ayntab livasının Güllüce köyünde kışlayan ve Eymür taifesine tabi olan Garkın isimli bir cemaat daha bulunmaktaydı. Cemaat bu tarihte 21 hane ve 9 mücerred nüfusa sahipti (TD 116: 260a). Bu cemaatin, Alman seyyahı C.Nieburh'un Ayıntab bölgesinde karşılaştığı (Sümer, 1953: 89) Dede Garkın cemaati olması muhtemeldir. Her iki cemaatin de aynı cemaat olduğu kabul edilirse, Garkın cemaatinin de sonradan Dede Garkın ismini aldığı söylenebilir. Yine, Garkın boyuna mensup bazı cemaatler Maraş sancağında başta Maraş nahiyesi olmak üzere Elbistan kazasının nahiyelerinden Aynü'l-Arus ve Sarsap'ın bazı köylerinde yerleşik hayata geçmiş veya köy ve mezra arazisinde ziraatla meşgul olmuşlardı. Bu cümleden olarak, Garkın cemaatleri Aynü'l-Arus nahiyesinin Kale-i Aşağı Çopurca (TD 419: 281), Sarsap nahiyesinin Kalecik (TD 419: 205), Maraş nahiyesinin ise Çakal-ı Sagir köylerinde sakinlerdi (Solak, 2004: 58). Aynü'l-Arus nahiyesine tabi İkipınar, Beştepe ve Teknecik karyelerinde ise hariçten ziraat etmekteydiler (Solak, 1996: 266-268). Bunlardan başka, Aynü'l-Arus nahiyesinde Aktil köyünün yakınlarında Garkın isimli mezra bulunmaktaydı (Solak, 1996: 373). Menakıbu'l-Kudsiyye ve Vilayetname'deki bilgilerden hareketle, Ocak'ın, Dede Garkın'a Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat tarafından Elbistan bölgesinde on yedi köyün vakıf olarak vermiş olduğuna dair görüşünü yukarıda aktarmıştık. Osmanlılar döneminde tutulmuş tahrir kayıtlarında da Maraş bölgesindeki pek çok köyde Garkınların yaşıyor olması, menakıbnamelerin verdiği bilgiler ile örtüşmektedir. Elvan Çelebi, Dede Garkın'a vakıf olarak verildiğini belirttiği köylerin isimlerini zikretmemiştir (Çelebi, 1995: 9). Bu yüzden, vakıf olarak verilen köyler ile tahrir defterlerinde Garkınların yaşadığı belirtilen köylerin aynı olup olmadığını tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, Dede Garkın'ın, çevresinde bulunan Garkın cemaatlerinden bir kısmını kendisine vakıf olarak verilmiş köylere yerleştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda, Garkınların pek çoğunun Anadolu Selçukluları tarafından yerleştirildikleri köylerde Osmanlılar döneminde de yaşamaya devam ettikleri ifade edilebilir.

Mardin sancağına ait tahrir defterlerinde iki adet Garkın isimli köy tespit olunmaktadır. Bunlardan birinci köy Beriyyecik nahiyesine tabi olup Dede Garkın (Göyünç, 1991: 61), ikinci köy ise Mardin kazasına tabi olup, Garkın isminin farklı bir imla ile yazılmış şekli olan, Kargun isimlerini taşımaktaydı (TD 64: 265; TD 998/I: 49; TD 200: 566; TD 117: 169a). Beriyyecik nahiyesinde bulunan Dede Garkın köyünde Dede Garkın zaviyesi ve Dede Garkın'a ait olduğu belirtilen bir de türbe bulunmaktaydı. Bu cümleden olarak, köyün bulunduğu bölgenin Dede Garkın'ın etrafında bulunan Garkınlar tarafından iskana açıldığı anlaşılmaktadır. Ebu Bekr-i Tirhani'nin 1470-1471 tarihli Kitab-ı Diyarbekiriyye isimli eserinde, Dede Garkın köyünün bulunduğu bölgenin Dede Garkın mevkii olarak geçmesi de bu iddiayı kuvvetlendirmektedir (Tirhani, 2001: 38). Kitab-ı Diyarbekiriye'nin yazıldığı dönemde bölgenin Dede Garkın mevkii olarak bilinmesi, Garkınların buraya uzun bir müddet önce ve kalabalık bir grupla gelmiş oldukları anlamına gelmektedir.

Bu noktada, XVI. yüzyılda köy nüfusunun hızlı bir şekilde artmasının nedeni olarak Dede Garkın zaviyesinin ve türbesinin Garkınların bölgeye gelip yerleşmelerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu durum günümüzde de köyün ocak merkezi olarak kabul

edilmesiyle açıklanabilir. Ayrıca, Kitab-ı Diyarbekiriye'de Dede Garkın köyünün kurulduğu bölgenin Dede Garkın mevkii olarak geçmesi, Dede Garkın'ın bölgede bizzat bulunmuş olduğu izlenimini vermektedir. Burada sözlü gelenekten yararlanarak Dede Garkın'ın hayatına dair bir takım malumat veren Ednai'nin beyitlerinin de göz önünde tutulması gerekmektedir. Ona göre, Dede Garkın Mardin bölgesinde yaşamış bir evliya idi. Öte yandan, köyün kalabalık bir nüfusa sahip olmasına rağmen, nüfusunun zamanla azaldığı ve buna paralel olarak isminin de değiştiği görünmektedir. Köyün ismi zamanla Dedeköy olarak değişmiştir. Köyün nüfusunun azalmasının ve isminin değişmesinin nedeni tespit edilememekle birlikte, burada yaşayan kişilerin Osmanlı İran savaşlarından etkilendikleri ve bundan dolayı köy nüfusunun azaldığı ifade edilebilir. Nitekim 15-20 Mayıs 1516 tarihinde Bıyıklı Mehmet Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu ile Karahan Ustaclu komutasındaki Safevi ordusu Dede Garkın mevkiinde savaşmışlardır. Savaşı Osmanlı ordusu kazanılırken, savaştan sonra Safevilere bağlı topluluklardan bir kısmı onlara sığınmıştır (Taşğın, 2009: 210).

Dede Garkın zaviyeleri ile Maraş, Mardin ve Hamid bölgelerindeki Garkın topluluklarından bahsettikten sonra bu bilgilerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmalıdır. Maraş sancağında Dede Garkın oğullarından söz edilmesi, Dede Garkın adına kayıtlı bir zaviyenin bulunması, zaviyenin başındaki kişinin Dede Garkın evladı olarak belirtilmesi, konar-göçer ve yerleşik Garkınların yaşaması ayrıca Garkın isimli bir mezranın mevcudiyeti onların burada yoğun bir şekilde bulunduklarını göstermektedir. Fakat bu durum Dede Garkın'ın buraya yerleştiği ve Sümer'in iddiasının aksine, burada ölerek zaviyesine defnedildiğini göstermez (Sümer, 2001: 499). Bu noktada Beriyyecik nahiyesinde de Dede Garkın isimli bir zaviyenin ve ona ait olduğu kabul edilen türbenin bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim 1470 tarihinde Dede Garkın mevkii olarak geçen yerin Garkınların yerleşmeleri sonucunda Dede Garkın isimli köye dönüşmüş olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Bu bölgenin, köyün kurulmasından önceki tarihlerde de Dede Garkın mevkii olarak bilinmesinde Dede'nin burada belli bir müddet kalması etkili olmuş olmalıdır. Hatta burada ölerek adına yapılmış türbeye defnedilmiş olması galip ihtimaldir. Maraş ve Mardin bölgeleri arasındaki mesafenin çok uzak olmadığı dikkate alınırsa, Dede Garkın'ın Anadolu'ya geldiği ilk yıllarda Maraş/Elbistan bölgesinde bulunduğu, fakat sonradan Mardin/Beriyyecik bölgesine giderek burada öldüğü söylenebilir. Bununla birlikte, Dede Garkın'ın çevresinde bulunup, daha sonra muhtelif yerlere dağılan Garkınların bulunduğu her yerde, Dede Garkın'a nispet edilen bir türbe/mezar bulmak da mümkündür (Çelebi, 1995: 42).

Nitekim Konya'ya bağlı Çumra ilçesindeki Garkın köyü ile Malatya'ya bağlı Bimare/Beymare köyünde de Dede Garkın'a ait olduğu söylenen türbeler vardır (Aksüt, 2002: 66; Önder, 1966: 37; Sivrikaya, 2008: 1).

Bu durum sadece Dede Garkın'la ilgili olmayıp, Türkmenlerin hayatına derinden tesir etmiş ve bir kült haline gelmiş kişilere atfedilen pek çok türbeyi ve mezarı Balkanlarda ve Anadolu'da bulmak mümkündür. Dede Garkın'ın tarikat kurup kurmadığı meselesine değinilecek olunursa, Tenri Bayat mezrasında ziraat eden kişilerin Dede Garkın oğulları, Maraş ve Hamid sancaklarında bulunan zaviyelerin zaviyedarlarının da Dede Garkın evladı olarak zikredilmeleri Dede Garkın'ın bir tarikat kurduğu ve bu kişilerin de onun müridleri olduğu anlamına gelmektedir. Burada, Dede Garkın'la ilgili Vilayetname'deki bilgiler göz önünde tutulacak olunursa mesele açıklığa kavuşacaktır. Vilayetname'ye göre, Dede Garkın Güneydoğu Anadolu'da yaşamış bir Türkmen babası olup, ona tabi olan kişiler geyik derisinden yapılmış bir çeşit tac giymekteydiler. Hatta Hacı Bektaş da İbrahim Hacı isimli müridine geyik

derisinden tac giydirdiği için Dede Garkın oğullarıyla İbrahim Hacı oğulları arasında bu tacın kim tarafından giyileceği üzerine bir anlaşmazlık çıkmış, sonunda davayı Dede Garkın oğulları kazanarak yalnız kendileri geyik derisinden yapılmış tacı giyme hakkına sahip olmuşlardı (Vilayetname, 1958: 21). Vilayetname'de Dede Garkın oğulları ibaresiyle onun müridlerinin kasdedildiği açıktır. Bu itibarla, Dede Garkın Anadolu'ya Vefai şeyhi olarak gelmiş, sonradan Vefai tarikatının bir kolu olarak tarikat kurmuştur. Tarikatın adına tahrir defterlerinde rastlanılmamış olmakla birlikte, Ocak'ın belirttiği üzere, Garkini ismini taşıması muhtemeldir. Garkini tarikatı doğal olarak daha ziyade Dede Garkın'ın etrafında bulunan Garkınlar arasında yayılmış, onlar ise gittikleri yerlere bu tarikatı götürmüşlerdir.

Dede Garkın, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasında ve Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli bir rol oynayan Vefai tarikatının Anadolu'daki ilk temsilcisidir. Oğuzların Garkın boyuna mensup bazı cemaatlerin hem dini hem de siyasi önderi olmasından dolayı etrafında önemli bir nüfus bulunmuştur. Bunlar dağıldıkları bölgelerde onun hatırasını yaşatmak adına zaviyeler kurmuş ve ona isnat edilen mezar ve türbeler yapmışlardır. Bu yüzden Maraş, Mardin ve Hamid bölgelerinde Dede Garkın isimli zaviyelerin bulunmasından hareketle, bir zaviye kaydının Dede Garkın'ın yaşadığı yeri tespit etmek için tek başına yeterli olmadığı açıktır. Özellikle, zaviyelerin bulunduğu her üç bölgenin de Garkınların yoğun olarak yaşadıkları yerler olması, onların Dede Garkın'ın anısını yaşatmak ve mensubu bulundukları tarikatı yaymak için onun adına zaviye kurduklarını göstermektedir. Fakat Maraş bölgesinde Dede Garkın cematlerinin yoğun olarak bulunmasından ve menakıbnamelerdeki bilgilerden hareketle Dede Garkın'ın Anadolu'ya geldiği ilk yıllarda Maraş bölgesinde bulunduğu daha sonra Mardin bölgesine giderek burada öldüğü ifade edilebilir. Dede Garkın Ocağı talipleri tarafından ocak merkezinin Dede Garkın (Dedeköy) köyü olarak kabul edilmesininin yanı sıra köyde adına zaviye ve türbenin bulunması, ayrıca sözlü geleneğe dayanarak Dede Garkın'ın hayatı hakkında bilgi veren Ednai'nin de Mardin bölgesini işaret etmesi mezarının burada olabileceğini göstermektedir. Ayrıca, tahrir defterlerinde geçen evladı veya oğlu kelimelerinden onun bir tarikat kurduğu ve Garkın boyuna mensup pek çok kişinin bu tarikatın müridi olarak gittikleri yerlere Garkini tarikatını götürdükleri ifade edilebilir. Son olarak, tahrir defterlerinin Anadolu'nun dini, siyasi ve sosyal

hayatında rol oynamış kişiler hakkında da bir takım bilgiler edinebileceğimiz önemli kaynak arasında bulunduğu belirtilmelidir.

6.1.2. Ebul Vefa ve Dede Garkın İlişkişi

Anadolu'daki Dede Garkın Ocağı'nın faaliyetleriyle ilgili bir kısım düşünceler yanında, önemli görülen belgeler arasında Ebu'l-Vefa ve Dede Garkın bağlantısı da büyük önem taşımaktadır. Garkın Boyu'nun Horasan bölgesi ile olan bağlantılarının kesinlik kazanmasından sonra Tacül Arifin Ebul Vefa'nın Dede Garkın'la bağlantısının olması ile birlikte EbulVefa'nın da Garkın Boyu ile soy bağlantısını ciddi olarak düşündürmelidir. Fığlalı, Ebu'l-Vefa ile Dede Garkın'ın muhtemelen Harezm'den göç ettiklerini ve Ahmet Yesevi Ocağı'na bağlı olması gerektiğini düşünmektedir (Fığlalı, 1996: 147).

İslam düşünce kaynaklarında Vefai tarikatı, Mısır'da halk arasında oldukça kabul görmüş ve Anadolu coğrafyası ile doğrudan ilgisi olmayan bir tarikat olarak yer aldığı görülmektedir. Vefai tarikatının temel inanç ilkeleri ve ritüelleri konusunda da elimizde kaydadeğer bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak: "İşte Baba İlyas-ı Horasani genellikle XV. Yüzyılda yaşamış Ebu'l Vefa Harezmi ile

karıştırılan bu Ebu'l Vefa Bağdadi'nin kurduğu Vefaiyye veya Vefailik tarikatına mensup idi. Her ne kadar kaynaklar XIII. Yüzyılda Anadolu'da Vefailik diye bir tarikatın varlığından söz etmezlerse de.." (Ocak, 1996:104) diyerek bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bu konuda Ethem Ruhi Fığlalı; " Ebu'l-Vefa'nın Ebu Muhammed Abdullah eş-Şenbaki'ye bağlı olduğu ve bu tarikatında Rufailik'ten ayrı bir hüviyet taşımadığı öne sürülerek varolduğu kabul edilen Vefai tarikatı Rufai tarikatıyla birleştirilmektedir" (Fığlalı, 1996: 152) şeklinde bir düşünceyi ortaya atmaktadır. Elde edilen bilgiler doğrultusunda, tasavvuf tarihi araştırmalarında, mezhepler ve tarikatlarla ilgili yapılan çalışmaların hiç birinde Anadolu'da bir Vefai tarikatından ve bu tarikatın özelliklerinden söz edilmediğini görmekteyiz.

Aşık Paşa'nın 15. yüzyılda öne sürdüğü bir iddiaya dayanaraktan bir Vefai tarikatının olduğu Baba İlyas'ın bu tarikatın halifesi olduğu yolundaki iddialara kesin gözüyle bakmak yanlıştır. Yukarda da ifade ettiğimiz gibi Rufai tarikatı günümüze kadar gelmiş ilke ve disiplini tamamen farklı bir tarikattır. A. Yaşar Ocak'ın da belirttiği gibi gerek Baba İlyas, gerekse Dede Garkın'ın varlığı kuşku götürmeyen ilkeleri ve disiplini çağlar aşarak günümüze gelen Hoca Ahmet Yesevi Ocağı'na bağlıdır. Dede Garkın ve Baba İlyas'la ilgili uzun değerlendirmelerden sonra Ahmet Yaşar Ocak şu yorumu yapmaktadır:

"Üstelik Harezm'de Yeseviliğin yaygın bulunduğu ve Dede Garkın ile Baba İlyas'ın Harezmli Türklerden oldukları ihtimalinin yüksekliği düşünülürse, Baba İlyas'ın Yesevilikle bağlantısının bulunup bulunmadığı bir mesele olarak gündeme geliyor" (Ocak. 1996: 104). Ahmet Yaşar Ocak'ın şu düşünceleri Dede Garkın'ın Yesevi Ocağının devamı olduğu tezini güçlendirmektedir: "Üstelik Baba İlyas'ın fikirlerinden çok şeyler alarak teşekkül eden Bektaşilikte Yesevi geleneklerinin korunması, bu ihtimali bizce daha da güçlendiriyor." (Ocak, 1996:105) Dolayısıyla Garkın Ocağının diğer Horasan üzerinden Anadolu'ya gelen oymaklarda olduğu gibi Yesevi Ocağının devamıdır diyebiliriz.

Vefai Tarikatı konusuna gelince; bütün tasavvuf tarihlerinde Vefai tarikatının Mağrib-i İskenderi ünvanlı Şeyh Vefa tarafından Mısır'da kurulduğu, iki kola ayrılan bu tarikatın kurucusunun Bingazi'de defnedildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bu durumda ya Vefai tarikatı Ebu'l-Vefa döneminde anılmış ve fakat ölümünden sonra unutulmuş, 15. yüzyılda yeniden ortaya çıkmış; ya da bu bilgi diğer Vefai tarikatıyla karıştırılmış olabilir. Öte yandan Ebu'l Vefa 'nın Bağdat'ta Mustansıriyye Medresesinde (408 Hicri) 1017 miladi tarihli bilim adamları tarafından onaylanmış bir belgeden de söz edilmektedir. Nejat Birdoğan bu belgeden söz ederken belgenin tümünü yayınlamadığı için bilgi tam olarak anlaşılamamaktadır. Çalışmasında bazı düzeltme hataları dolayısıyla 1071 miladi, 1017 miladi gibi hatalar yanında belgenin orijinalinin veriliş tarihi, verilen kişinin kimliği ve akrabalık bağlantısı da tam olarak anlaşılamamaktadır (Birdoğan, 1995: 108-109) Birdoğan da bu belgeyi diğer belgelerdeki diğer bilgilere dayandırarak Ebul Vefa ile Baba İlyas arasında bir halifelik bağlantısının olamayacağı yargısını kesinleştirerek bir gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

6.1.3. Dede Garkın ve Garkın Boyu İlişkişi:

Anadolu'da ocaklar, oymaklar, boylar ve ulusların tasnifinin sağlıklı yapılmadığı takdirde ciddi değerlendirme hataları doğuracağı yolundadır. Anadolu'daki oymaklar ve topluluklar dört ana grupta değerlendirilerek ele alınmalıdır:

ı . Ocaklar
ıı . Uluslar Boylar, oymaklar veya
ııı . Ocaklı boylar, Ocaklı oymak veya uluslar
ıv . Ocaklı Boylar, Ocaklı Oymak veya Uluslara Bağlı Topluluklar ve Kollar

Dördüncü tasnif içine giren gruba dikme adı verilmekte, dikmelikçoğunlukla fermanlarla sağlanmaktadır. Buradan Selçuklu ve Osmanlı döneminde Anadolu kırsal alanında bütün oymakların birbirlerini kontrol etmelerini sağlayan hiyerarşik bir mekanizmanın, bir sınıflandırması olduğu anlaşılmaktadır (Birdoğan, 1995: 211).

Dede Garkın"la ilgili Ocak'ın Menakıbu'l Kudsiyye'den ve Velayetname'den aldığı bilgiler büyük önem taşımaktadır:

"Kendi halifeleri arasından Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Osman, Ayna dola (Aynüddevle) adlarındaki dört şahsı seçerek Baba İlyas'ın emrine vermiş ve onları Rum diyarını(Anadolu'yu) irşat etmekle vazifelendirmiştir. Rum diyarına gelen Baba İlyas maiyetindeki bu dört halifeyi muhtelif yerlere göndermiş ve yerleşmelerini sağlamıştır." (Ocak, 1996: 99) Dede Garkın'ın Anadolu'ya gelişinin yerini göstermesi bakımından bu dört halifeyle ilgili bilgilerin hayati bir önem taşıdığını söyleyebiliriz. A.Yaşar Ocak devamında:

"Dede Garkınla Baba İlyas'ın aynı çevre ve aynı tasavvuf mektebinin mensupları olduğunu göstermesi bakımından çok önemli bir ipucudur. Bu güne kadar Dede Garkın üzerine bütün bilinenler Velayetname'deki bir pasajdan ibaretti (Ocak, 1996: 99) demektedir.

Velayetname'de Hacı Bektaş-İbrahim Hacı başlıklı bölümde:

"Hazret-i Hünkar Hacı Bektaş Veli kaddesesırrülaziz efendimiz İbrahim Hacı'ya safa nazar buyurduğudur. Çünkü Hacı Bektaş Veli Mülk-i Rum'a girdi. Bozok canibinden Kayseri şehrine teveccüh buyurup giderken yolda Zülkadir cemaatinden bir nice Türkman hanelerine tesadüf eyledi. Gördü ki henüz konmuşlardı. Anlara uğrayıp geçüp gitdi. Meğer kim anda bir çoban koyun güderdi. Hünkar ol koyunların yanına uğradıkda vilayet kamusun alup ol koyuncuklar meleşüb birbirine bakmayup Hazret-i Hünkarın ardına düşüp kendiler çün çoban ol koyunların önüne geçüp çıktı. Ne kadar ki cehd kıldı dönderebilmedi çok çalıştı bir nicesin durdurunca ol bir niceleri meleşüb Hünkarın ardına düştü gideridi. Bu hali göricek çobanın hatırına böyle hutur eyledi ki bu koyunların gösterdiği rumuz münhal degildür. Bu kişi tahkik-i evliyaullahdur vilayet keramet sahibi azizdir ki koyunlar anı ziyaret ederler imdi bir koyun kadar benim aklım yokdur ki varam elin öpüp ayağına yüzüm sürem. İnşaallah biz fukaralara ümitdir ki safa nazar himmet ede, diyüp fil hal koyunları koyup Hz. Hünkarın ardına düşüp irüşdi. Mübarek ellerün öpüp ayağına düşti. Yalvarup eyitti. Mağzur tutun sizi bilmedim ilerüden hatırınıza gelmedüm amme ve hassa bezl olan eltaf-ı mala nihayenizden mercudur ki bu fakire dahi nazar-ı inayet ve merhamet ve şefkatinizdir diriğ beydermeyesiz dedi. Hazret-i Hünkar eyitti ismin nedir bana söyle dedi., ol çoban eyitdi, İbrahim Hacı'dır sultanım dedi. Hacı Bektaş Veli kemal-i kerametinden ol yere oturup eyıttı, ya Hacı İbrahim başında giydiğin börk bizim nazarımıza ender didi. Meğer kim ol vakt İbrahim Hacı'nın başında ahu postundan börkü var idi. Elleriyle tutup Hazret-i Hünkarın nazarına indi, didi Hacı Bektaş el Horasani kaddese sırulaziz Muhsin-i tekbir idüp başına giydürdi. Dahi gözlerin sıgadı arkasın yaptı. Erenler nazarı kimyadür kara toprağa nazar itse altun olur. Ol saat İbrahim Hacının gözleri açıldı. Cümle hicabları def olup vilayet mertebesine irişti. Fil hal nasibin aldı. Hazret-i Hünkar ayıttı, var imdi altmışdan sonra nasibin aldın Bozoku sana yurt verdik ol yer senin olsun. Ekmeğin olsun ol koyuncuklar dahi seninle varolşunlar ve kalkub yine Kayseri şehrine doğru müteveccih revane oldu. İbrahim Hacı kaldı anda nicedir bu acaib ve

garaib rumuzlar keşfedip çok vilayet keramet izhar eyledi. Akıbet Zulkadirli içinde Semek Hacı çağırttı. Hünkar-ı Hacı Bektaş Veli el Horasani kaddese sırrulaziz Efendimizin remzi aldığı gibi Bozok Üçok kendinün mekanı oldu. Ayağına taş dokunan Ya İbrahim Hacı diyüb çağırırdu. Hala dahi bu deme degin ol ismin meşhurdur hayatında Hazret-i Hünkar geyik derisine nazar idüb tekbir eylediği ecilden kendülerden.ve dahi müridlerine geyik derisinden kisve diküb geydürdi. Kendileri dünyadan ahirete naklolunduktan sonra Dede Garkın evlatları gelüb İbrahim Hacı'nın oğullarına eyitti, bu geyik derisinden börk meşhur Dede Garkınındır, siz bunu kanden aldınuz didiler anlar dahi atamız İbrahim Hacı'ya Hünkar tekbir idüb safa nazar eylemişdür. Bizim meşrebimiz Bektaştandır didiler. Dede Garkın evlatları inad idüb eyittiler, Bektaşilerin kisvesi elifi ve hüseynidir. Bu geyik derisi börk, meşhur Dede Garkınındır diyüb dava ve niza idüb ve mabeynlerinde çok münahata geçdi. Öyle olsa ahir bizzaruri geyik derisin çıkarub Dede Garkınlara hasdur amma muhakkak sabit olmuşdur ki İbrahim Hacının meşrebi Hz. Hünkar Hacı Bektaş Veli el-Horasani kaddese sırrulaziz efendimiz hazretlerinden olduğu beyan"(Ocak, 1996: 142)

Dede Garkın'la ilgili önemli kaynaklardan birisi de Elvan Çelebi'nin Menakibu'l Kudsiyye isimli eseridir. Bu esere göre ; "Dede Garkın, çok muhtemel olarak Moğol istilası yüzünden kendi müritleriyle Anadolu'ya gelerek yerleşmiştir. Zamanla büyük bir şöhret kazanarak müritlerinin sayısını çoğaltmıştır. Devrin, I. Alaaddin Keykubat olması muhtemel bulunan sultanı, bu zatın meziyyetlerini görerek onunla dostluk kurmuş ve bunun sonucu 17 köyü kendisine vakıf olarak vermiştir. Dedenin yerleştiği yerin Vileyatname yardımıyla Elbistan olduğunu tahmin edebilmek mümkündür. Dede Garkın burada yıllar boyu fikirlerini yaymış ve müritlerinin sayısı gittikçe kalabalıklaşmıştır." (Ocak, 1996: 99)

Ahmet Yaşar Ocak, özellikle tek başına Dede Garkın kelimesi üzerinde yoğun bir şekilde durmakta ve Dede Kargın'ı 13. yy da yaşamış tek bir şahıs olarak algılamaktadır. Bu durum bütün kaynaklarda bir Dede Garkın isminin geçmesine bağlı olarak haklı bir tanımlamadır. Aslında, bütün belgelerde Garkıni olarak geçmekte ve dedelik kurumu içerisinde bir çok Dede Garkıni bulunmaktadır. Dolayısıyla Garkın isminin, Garkın oymağının dedesi ve dedelerine verilen bir ortak ad olduğu anlaşılmaktadır.

Elbistan dolaylarına yerleşmiş olan bu tasavvuf çevresinin Harezm Türkleriyle birlikte Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Garkın oymağının elinde bulunan yazma cönklerden anladığımıza göre, Horasan'dan gelmiş olmalılar. Nitekim Dede Garkın'ın dört halifesinden biri olan Bağdın Hacı'nın ismi olan Bağdın'ın Horasan'da bir yer ismi olduğu düşünülürse bu iddia daha da güçlenmektedir. Elvan Çelebi'nin Moğol İstilası sırasında olduğunu iddia ettiği Garkın Dede'nin Anadolu"ya gelişi, zayıf bir iddia olarak kalmaktadır. Çünkü elimizdeki belgelerden anlaşıldığına göre 10. yy da Halep ve çevresinde bulunduklarına dair güçlü bilgiler yer almaktadır. Dolayısıyla Elbistan'a gelerek yerleşmeleri 12. yy civarında olmalıdır. Çünkü Şeyh Hasan Ocağı'nın belgelerinden de anlaşılacağı gibi Selçuklular döneminde oymakların yerleşiminin yeniden düzenlendiğine dair güçlü bilgiler bulunmaktadır (Onarlı, 2001: 20-21)

Tufan Gündüz"ün 1540-1640 tarihleri arasında Anadolu'da Türkmen Aşiretleri isimli çalışmasında Kargınlarla ilgili şu bilgi bu iddiayı güçlendirmektedir:

" 1540 tarihinde ikisi Bozulus"a biri Dulkadir Türkmenlerine mensup üç cemaat halinde bulunan Garkın aşireti, toplam 105 hane ve 23 mücerred nüfusa sahip bulunuyordu. Bunlar, 2. Selim döneminde 313 hane ve 92 mücerred nüfusa ulaşmıştı. Nüfuslarının her iki dönemde de kalabalık bulunmasına karşılık, Bozulus"un Orta

Anadolu"ya muHocarete katılmadığı tespit olunmaktadır. Bunların bir bölümünün Güneydoğu Anadolu"da tedricen yerleşik hayata geçtikleri, bir bölümünün ise Halep Yeni İl veya Dulkadir Türkmenleri arasında bulunan Garkın aşiretleri içine karışmış olmaları yakın ihtimaldir." (Gündüz, 1997: 83)

Yusuf Ziya Yörükan Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar isimli çalışmasında önemli bilgiler vermektedir: "Anadolu'daki oymak ve ocakların hiyerarşik bir örgütlenme içinde birbirine bağlı olduklarını ve çözülemeyen hukuki sorun ve anlaşmazlıklarını "el ele el Hakk'a" ilkesi çerçevesinde hep bir üst ocağa havale ettiklerini gösteren Baha Said'in tespitlerini de pekiştirmektedir. Garkın Boyu ile ilgili olarak İç Anadolu Bölgesinde Çepniler, Gegel, Mamalı, Harmandalı, Bayat, Kargın(Garkın)"ın bir grup oluşturduklarını ifade etmektedir. (Yörükan, 1998: 11). Yörükan "Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri" adlı eserinde: "Eski Türklerde oymak beylerinin aynı zamanda dini reis olduklarını, bunun aynen Alevilerde dedeler ve ocaklar şeklinde devam ettiğini; oymak beylerinin il beylerine, il beylerinin de Hakan'a tabi olması şeklindeki bir teşkilatlanmanın, Çelebi koluna bağlı olanlarda olduğu gibi, Anadolu'daki diğer bazı Alevi gruplarında da görüldüğünü, dedelerin ve ocaklıların derece derece birbirlerine tabi olduklarını, Sele Oymağı'nın Sele'deki ocaklıyı tanıdığını, fakat bu ocaklının kendisinden daha büyük bir boy olan Kargın boyu ocaklısına tabi olduğunu, halbuki bunların her ikisinin de Çubukabad kazasına bağlı köylerde oturduklarını; Kargın'ın Keskin'e, onun da Eskişehir'de Sarı Kavak'taki Kegel (Kigil) oymağının reisine ve ocaklısına tabi olduğunu; onun ise, Hacı Bektaş Çelebisine bağlı olduğunu söylemektedir." (Yörükan, 1998: 49-50)

Garkın ocağının sadece Maraş bölgesinde Elbistan'da değil, Anadolu'nun bir çok bölgesinde varlığını sürdürdüğü ve birbirlerinden haberdar oldukları yine Yörükan'ın yaptığı gözlemler sırasında bir kere daha ortaya çıkmış bulunmaktadır. Yörükan'ın, Kargın ocağı içerisindeki bir tören sırasında bize naklettiği şu bilgiler sadece Kargın ocağına değil, Anadolu'daki Türk sosyal örgütlenmesine dair önemli bir bilgiyi güçlendirmektedir:

"Dedenin kendisinin yedi parça köyü varmış. Bu köyler Sele Ocağına bağlı, ayine kendisi riyaset ediyor. Bir zaman bunlardan hak alırmış. Bir hak da Çelebi Efendimiz için alınırmış, fakat şimdi birkaç senedir ne ayin yapıyor ne de hak alıyormuş. Onun için kendisi bahçede bu ihtiyar haliyle çalışıyormuş." Biz de kaç göç yoktur. Bir insanın iyiliği, kadınlarla beraber bulunup da kalbini bozmamasıyla belli olur. Kadına temas etmeli, fakat marifet kalbini bozmamalıdır. Kalbini bozdun mu suçlu oldun. Onun cezası var. Bu gibi cezaları Dede kendisi verir. Ancak kabahat büyük olursa, mesela birisi karısını boşarsa, bunun cezasını daha büyük dede, Garkın dedesi verir. O lüzum görürse Çelebi"ye kadar gönderir. Çelebi ondan ceza parası alır ve kusurunu affeder. Bizim yolumuzda kadını terk etmek yoktur. İki kadın almak vardır, ama onu da yapmayız. Karısını terk eden veya ona hıyanet eden kişiler ceza olarak meydana alınmazlar" dedi." (Yörükan, 1998: 79-80) burada dikkat edilmesi gereken nokta hukuki bir anlaşmazlıkta bir üst ocağın yetkili olmasıdır.

Özellikle Aşıkpaşazede'nin, Elvan Çelebi'nin,Vilayetnamenin ve özellikle Garkıni icazetnamesinin sunduğu ve ortaya koyduğu bilgileri aynı ortamda değerlendirdiğimizde önemli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Dede Garkın, onun halifesi Baba İlyas-ı Horasani ve onun halifesi Hacı Bektaş-ı Veli aynı tasavvuf ortamına, başka bir ifadeyle Vefai tarikatına mensup idiler. Bu çerçevede Garkıni silsilesinin Dede Garkın'ın temsil ettiği bir Garkıni tarikatının mevcudiyetini gösterdiği de açıkça görülmekle birlikte, Garkıni tarikatı Vefailiğin bir kolu olarak faaliyet gösterdiği ağırlık kazanmaktadır (Ocak, 2006: 137).

6.2. Hacı Bektaş-ı Veli

6.2.1. Hayatı

Horasan'ın Nişabur şehrinde doğan Hacı Bektaş Veli'nin doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili bilgilerde ihtilaflı bilgiler bulunmaktadır. Ykın dönemdeki çalışmalar dahil olmak üzere bazı kaynaklar bu konuda (1248/1337) miladi tarihlerini gösterirken, diğer bir kısmı da, (1209/1271) tarihlerini kaydetmektedirler (Noyan, 1987: 17). Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayatı ile ilgili bilgiler, Menakıbnameler ve dolaylı bilgi ve belgelere dayalı olduğundan doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili, kaynaklarda birbirleriyle çelişen ifadeler bulunmaktadır. John Kingsley Birge'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulduğu Yunus Emre divanının iç kapağında rastladığı dört cümlenin ebcet hesabıyla yapılan değerlendirmeye göre doğumu (646h.1248 m.), Anadolu'ya gelişi (680 h.1281 m), yaşam süresi 92, hakka yürüyüşü (738h.1337 m.) olarak verilmektedir (Birge, 1991: 36-38). Hacı Bektaş-ı Veli'nin doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili verilen bu ve buna yakın tarihler tarihsel gerçekliği yansıtmamaktadır (Said, 1927: 142).

Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş Veli 92 yıl yaşamış ve yine bu yazılı kaynaklara göre, Türkistan'da 40 yıl çile hayatı yaşayarak kamil insan mertebesine ulaşmıştır. Ölüm tarihi 1270 olarak kesinleşen Hacı Bektaş Veli'nin 92 yıllık ömrü ile 40 yıllık çile hayatını birlikte değerlendirirsek onun 1178 yılı civarında doğup, 40 veya 42 yaşlarında Nişabur'dan ayrılmış olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Nişabur, 24 Mart 1220 tarihinde Cebe ve Sübetay Noyan komutasındaki Moğol askerleri tarafından kuşatılmış, kuşatma sırasında şehri canla başla savunan Nişaburlular'ın attığı bir okun Cengiz Han'ın damadı Tagacar'ın canını alması üzerine gazaba gelen Moğollar, Tuli komutasındaki 30 bin kişilik ilave bir güçle 25 Mart 1221 tarihinde şehri ele geçirince aldıkları emir üzerine şehrin bütün yapılarını yıkarak orayı tarla haline getirmişler, sağ kalan Nişaburlular'ı şehrin dışındaki boş alana çıkarmışlar, aralarından 400 sanatkarı seçip Türkistan'a gönderdikten sonra geri kalanları kılıçtan geçirmişler, kedi köpek dahil şehirde hiçbir canlı bırakmamışlardı. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'nin bu tarihte Nişabur şehrinden ayrılmış olması gerekir (Öztürk, 1991: 3)

Yeniçeri ocağının, kuruluşunu Hacı Bektaş-ı Veli'ye dayandırması, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Yeniçeri Ocağı'yla irtibatlandırılması gerektiği yanılgısına neden olmuştur. Nitekim Babai isyanından sonra Anadolu'nun dört bir tarafına yayılarak Bektaşi ananelerini gittikleri yerlere taşıyan Abdalan-ı Rumlar, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de yaptığı fetihlere katılıp gazi ve alp erenler arasında Hacı Bektaş kültünü yaymışlardı (Ocak, 1992: 373). Bu kanaatin oluşması, şüphesiz Hacı Bektaş-ı Veli'yi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda pay sahibi yapmaya yönelik bir niyet taşıdığı görülmektedir (Fığlalı, 1994: 140).

Fuat Köprülü'de Aşıkpaşazade'nin Hacı Bektaş-ı Veli ile ilgili bu konuda verdiği bilginin, diğer delillerle örtüştüğünü söyleyerek Bektaşi ananelerine dayanarak Vilayetnamelerden çıkarılan bu gibi menkıbevi rivayetlerin tarihi hiçbir kıymeti haiz olmadığını ifade etmektedir (Köprülü, 1993: 49). Nitekim Vilayetname'de Hünkar'ın 1273 tarihinde ölen Mevlana Celaleddin Rûmi'nin çağdaşı olduğunu ortaya koyan bilgiler ile (Gölpınarlı, 1995: 49-50). Hacı Bektaş-ı Veli'yle alakalı çok önemli malumatlar ihtiva eden erken dönem kaynaklarına bakıldığında bu durum net olarak ortaya çıkmaktadır (Eflaki, 1996: 597). Abdülbaki Gölpınarlı neşrini yaptığı Vilayetname'de belirttiğine göre Ankara Kütüphanesi'nde Hacı Bektaş'tan gelen kitaplar arasında Kaygusuz Abdal'ın Hurufa ait küçük risalesinde rastladığı kayıtta

doğum tarihi 606 (1209–1210), müddet-i ömrü 63,vefat tarihi ise 669(1270-1271) olarak geçtiğini kaydetmektedir. Aynı kütüphanede Giritli Derviş Ali tarafından istinsah edilen Vilayetname’nin ilk yaprağında Hacı Bektaş’ın doğum tarihinin 606 olduğu, 63 yıl yaşadığı, 669’da da hakka yürüdüğü kayıtlıdır (Vilâyetnâme 1995: 23). Günümüz araştırmacılarının bir kısmı, Hacı Bektaş Veli’nin gerçek adının Muhammed, mahlasının Bektaş olduğunu ileri sürerken, diğer bir kısmı Vilayetname’deki bilgileri esas alarak “Bektaş”ın asıl ismi olduğunu ve bu kelimenin eski Türkçede “eşit” ve “müsavi” anlamına geldiğini savunmaktadırlar (Öz, 1997: 43-44). Hacı Bektaş Veli üzerine araştırmalar yapan ve Makalat’ını neşreden Esat Coşan’a göre, asıl ismi Muhammed b. Musa Sani’dir. Bektaş ise ismi değil lakabıdır (Coşan, 1995: 32) Farsça eş, dost anlamına gelene Bektaş lakabının Lokman Parende tarafından öyle çağrıldığı için verilmiş olması da muhtemeldir (Özpolat-Erbil, 1990: 287). Hz. Peygamberin soyundan olduğu,nesebi olarak seyyiddliği ile ilgili güçlü veriler bulunmaktadır. İsminin başındaki “Hacı” sıfatının nerden geldiği konusunda da birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır.

Vilayetname’de geçtiği üzere Hacı Bektaş’ın Anadolu'ya gelmeden önce Mekke’ye uğradığı ve burada “Hacı” olduğu ve bu vesileyle isminin başına Hacı sıfatının konulduğu kabul edilmektedir. Buna karşın Hacı Bektaş’ın hacca gitmediğini sadece düş yoluyla Hacı olduğu, Vilayetname’de yer alan bir menkıbeden dolayı kendisine bu ünvanın verildiğinden de bahsedilmektedir (Melikoff, 1998: 109).

Vilayetname’de anlatıldığına göre Hacı Bektaş’ın piri Lokman-ı Parende, hac vazifesini ifa ederken Arafat’ta vakfeye durduğu esnada yanında bulunanlara “Bugün arife günü, şimdi bizim evde pişi pişirirler” demesi üzerine Lokman’ın bu sözü Hünkar’a malum olmuş, Hünkar da hemen Lokman’ın karısının pişirdiği bir tepsi pişiyi alarak göz açıp kapayıncaya dek Lokman-ı Parende’ye götürüp sunmuştur. Hikmetini anlayan Lokman hac menasikini bitirip Horasana döndügünde ahali Lokman-ı Parende’yi karşılayıp haccını kutladığı ve el öptüğü esnada Lokman ahaliye hacının Bektaş olduğunu söyleyerek Bektaş’ın elini öpmüş ve kerametlerini bir bir sıralamıştır. Halk da bunu görünce Bektaş’a baş eğmiş ve böylelikle adı Hünkar Hacı Bektaş el-Horasani olmuştur (Gölpınarlı, 1995: 6).

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin Soy Ağacı (Aile Silsilesi/Şeceresi) söyledir:

İmam Ali
İmam Hüseyin
İmam Zeynelabidin
İmam Ca'fer Sadık
İmam Musa Kazım
Es-Seyyid İbrahim El-Mükerrem El-Mücab
Es-Seyyid Hasan El-Mücab
Es-Seyyid Muhammed
Es-Seyyid Mehdi
Es-Seyyid İbrahim
Es-Seyyid Hasan
Es-Seyyid İbrahim
Es-Seyyid Muhammed
Es-Seyyid İshak
Es-Seyyid Musa
Es-Seyyid İbrahim Es-Sani
Es-Seyyid Hacı Bektaş Veli (Sunar, 1975: 37)’dir.

Vilayetname'ye göre, Hacı Bektaş'ın annesi ve babası Türk soyundandır. Annesi Şeyh Ahmet'in kızı Hatem Hatun, babası Sultan İbrahim Sani'dir. Ayrıca Şiilerin yedinci imamı Musa Kazım'ın soyundan olması dolayısıyla O, Hz. Ali neslindendir. Hacı Bektaş Veli'nin hayatını araştıran günümüz araştırmacılarının bir kısmı bu tür rivayetleri ve bilgileri ihtiyatla karşılarken diğer bir kısmı Emevi ve Abbasi iktidarından kaçan Hz. Ali'nin torunlarının Horasan bölgesine sığındıklarını (Yaşaroğlu, 1998: 65-66) ve bu bölgeye yerleşerek bu yörelerdeki Türklerle kan bağının oluşabileceğini, dolayısıyla Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ehl-i Beyt ailesine mensup olabileceğini belirtirler (Öz, 1997: 48). Esad Coşan'a göre ise, "Vasiti'nin onun seyyid olduğunu nakletmesi ve Makalat'ını Türkçe değil de Arapça yazmış olması onun seyyid dolayısıyla da Arap olduğunu gösterir" (Coşan, 1995: 33). Konuyu milliyetçilik perspektifinden değerlendiren kimi araştırmacılar ise, Hacı Bektaş'ın Türk olduğunu ve Hz. Ali soyundan gelmediğini fakat inanç yönüyle ona yakın olduğunu ve kan bağı değil gönül ve fikir bağının olduğunu belirtirler. Hacı Bektaş'ın babası İbrahim es-Sani, onu o zaman Nişabur'un en meşhur alimi ve Ahmet Yesevi dervişlerinden olan Lokman Parende'ye götürerek okutmasını rica etmiştir. Üstün zeka ve kabiliyeti sebebiyle kışa zamanda çok şey öğrenen Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi'nin yolunu ve tarikatını esas alarak riyazet ve uzlete meyletmiştir (Sezgin, 1990: 15-16). Her ne kadar Vilayetname'de Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmet Yesevi ilem görüştüğü ve Bedahsan'ın fethedilmesi için kendisini görevlendirdiği geçmekte ise de, Ahmet Yesevi (562/1166) ile Hacı Bektaş Veli arasında yaklaşık 100 yıl kadar bir zaman vardır. Bundan dolayı bu iki sahsın görüşmüs olmaları, tarihsel açıdan mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Hacı Bektaş'ın "Ahmet Yesevi'den feyz alması" aradaki bir şahsın elinden olmuştur ki, bu da Lokman Parende'dir (Öztürk, 1997: 54). Çünkü Ahmet Yesevi'nin 1166 yılında vefat ettiği Hacı Bektaş'ın da 1200 yılından sonra dünyaya geldiği kabul edilmektedir. Menakıbnamelerde Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin görüştüğü şeklindeki menkıbeleri Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi okulunun disiplini içinde yetiştiği ve bu öğretinin bir devam ettireni olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli görünmektedir (Meluli Divanı, 2006: 287).

Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş Veli, Nişabur'dan Basra'ya oradan da Bağdat ve Necef'e uğrayarak, buradaki alimlerle görüşüp ilmi münakaşalarda bulunmuştur. Daha sonra Mekke ve Medine'ye geçen Hacı Bektaş-ı Veli buradan Kudüs ve Halep üzerinden Anadolu'ya geçmiştir (Sezgin, 1990: 16-17). Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya niçin geldigiyle ilgili olarak Ahmet Yesevi'nin kendisine "Sana Sulucakarahöyük'ü yurt olarak verdik" şeklindeki manevi isareti üzerine buraya geldiği belirtilmektedir (Sunar, 1975: 36). Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi ile görüşmesi zaman olarak mümkün gözükmediğinden, bu dönemde Yesevi ekolünün temsilcisi Hacı Bektaş'ın hocası Lokman Parende'nin kendisini Anadolu'daki dağınık halde bulunan Türklere önderlik etmesi için buraya gönderdiği kabul edilebilir.

Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişide mistik bir hava verilerek efsaneleşmiş bir anlatımla aktarılmaktadır. Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş-ı Veli, Rum ülkesine yaklasınca mana aleminden elli yedi bin Rum erenine "Esselamü aleyküm Rumdaki erenler ve kardeşler" diyerek selam verir. Rum erenleri Anadolu gözcüsü Karaca Ahmet Sultan çevresinde otururken Anadolu erenlerinden Seyyid Nurettin'in kızı Fatma Bacı niyaz durumunda bu hal ona malum olur, ayağa kalkarak "ve aleykumüs'selam ya veli-i benam" diyerek selamını alır. Bu durum ona sorulunca "Rum ülkesine bir er geliyor, siz erenlere selam verdi, onun selamını alıyoruz" der. Hacı Bektaş-i Veli'nin Rum diyarına gelip halkı kendisine muhip yapmasını istemeyen Rum erenleri onun Anadolu'ya gelişine engel olmak isterler. Kanat kanata girip ars altında "sidre"ye dek

yolunu keserler. Hacı Bektaş-ı Veli Rum sınırına vardığında yolun bağlanmış olduğunu görür, Bismillah ve billah diyerek sıçrar ve ulu arsın tavanına yetişir, melekler "safa geldin ey peygamberin evladı Hacı Bektaş-ı Veli" diyerek onu karşılarlar. Hünkar oradan bir güvercin şekline girerek doğruca Sulucakarahöyük'e iner. Yolunu bağlayamadıklarını anlayan Rum erenlerinden Beyazıt Sultan'ın halifelerinden Hacı Doğrul doğan şekline girip onu avlamak ister. Olanca heybetiyle süzülüp üstüne inerken Hacı Bektaş-ı Veli insan şekline girerek doğanı yakalar. Bunun üzerine aman dileyen Hacı Doğrul'a Hacı Bektaş:"ey Doğrul er erin üstüne böyle gelmez, siz bize zalim kılığında geldiniz, biz size mazlum kılığında; eğer güvercinden daha mazlum bir mahluk bulsaydık onun şeklinde gelirdik. Şimdi var dön geldiğin meclise hepsine selam söyle, gördügünü anlat onları buraya çağır" telkinini verir. Hacı Doğrul Rum erenlerinin yanına varır onları davet ettiğini söyler. Fakat elli yedi bin Rum ereni ne diye onun ayağına gidecekmış diyerek Hünkarın makamını takdir etmez, bunun üzerine Rum erenlerinin Hacı Bektaş'ın oturduğu yerden bir üfürmesiyle çerağları söner, parmağıyla bir isaretiyle altlarından seçcadeleri kaybolur, sonunda Hünkar'ın yanına gitmeye karar verirler, huzuruna varıp el öperler, görürler ki seçcadeleri kendi topluluklarında nasıl serilmişse aynı tertibe göre Hünkar'ın huzurunda serilmiş. Hepsi özür dileyip kendi seçcadesine oturur, onunla sohbete başlarlar (Gölpınarlı, 1995: 18-19).

Vilayetname'de geçen bu hikayeye bakıldığında Türkistan piri'nin en üstte olduğu manevi bir sıralamanın olduğu görünmektedir. Ayrıca Türkistan ve Rum arasında bir bağ kuracak olan Horasan erenlerinin Anadolu'ya, Ahmed Yesevi'nin inanış ve öğretilerini getirdikleri, orada farklı kökenli Rum erenleri tarafından belli bir düşmanlıkla karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bu da bize, o dönem tarikat mensupları arasındaki bir çekişmenin olduğunu göstermektedir (Melikoff, 2006: 160).

Hacı Bektaş Veli'ye birden çok tarikat silsilesi çıkarılmaktadır. Bunlardan en fazla kabul gören iki silsile şöyle sıralanmaktadır:

Pir Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin Tarikat Silsilesi-1
İmam Ali
İmam Hüseyin
İmam Zeynelabidin
İmam Muhammed Bakır
İmam Ca'fer Sadık
İmam Musa Kazım
İmam Ali Rıza
Cüneyd-i Bağdadi
Ebu Osman Mağribi
Kürkani Ebu'1-Kasım
Ebu'1-Hasan Harkani
Şeyh Ebu Ali Farmedi
Hoca Yusuf El-Hemedani
Hoca Ahmet Yesevi
Şeyh Lokman Perende
Pir Hünkar Hacı Bektaş Veli

Pir Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin Tarikat Silsilesi-2
İmam Ali
Hasan Basri
Habib-i Acemi
Davud-i Tai

Ma'rüf i El-Kerhi
Şeyh Seriyy-üs Sakati
Cüneyd-i Bağdadi
Ebu Ali Rudbari
Şeyh Ebu Ali Katib El-Mısri
Şeyh Ebu Osman Mağribi
Şeyh Ebu Kasım Kürkani (Kerkani)
Şeyh Ebu Hasan Harkani (Herkani)
Şeyh Ebu Ali Farmedi (Karmidi)
Hoca Yusuf El-Hemedani
Hoca Ahmet Yesevi
Şeyh Lokman Perende El-Horasani
Pir Hünkar Hacı Bektaş Veli El-Horasani (Eyüboğlu, 1989: 61-62) biçimindedir

Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetname'ye göre Sulucakarahöyük'te bir Türkmen şeyhi olarak bir yandan kendi cemaati içinde mürşitlik görevini sürdürürken bir yandan da bugünkü Ürgüp yöresindeki Hıristiyanlarla sıkı ilişkiler geliştirip onların ihtidasına zemin hazırlamış, ayrıca samanist Moğolların da Müslümanlığı kabul etmeleri için yoğun faaliyet göstermiştir. Hacı Bektaş-ı Veli bu faaliyetleri Horasan Melametiyyesi'nin kuru zühd karşıtı cezbeci karakteriyle tasavvuf yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayanıyordu. Nitekim bölge Hıristiyanlarının da ona büyük bir yakınlık duyduğu ve kendisini Aziz Charalamboş adıyla takdis ettikleri bilinmektedir (Ocak, 1996: 456).

Babai hareketiyle de ilişkisi olduğu zannedilen, Anadolu'da müstakil zaviye sahibi Yesevi geleneğine bağlı dervişlerden birisi Hacı Bektaş Veli (ö. 1270-71)'dir. Bektaşilerin Yeniçeri teşkilatıyla ilişkilendirme gayreti ve bazı ebced hesaplarıyla onun, XIV. asır başlarında yaşadığı iddialarına rağmen, (Noyan, 1996: 23-25) günümüzde artık Mevlana ve Ahi Evren'in çağdaşı olan XIII. asırda yaşamış bir Horasan ereni olduğu bilinmektedir (Birge, 2006: 36-56)

Hacı Bektaş-ı Veli Kırşehir'e yerleşmeden önce Konya'ya da uğramış, Mevlana ile görüşmüştür. Devletin resmi dilinin Farsça oluşu Mevlana'nın da Farsça yazması onu Türkmen liderlerinin bulunduğu Kırşehir'e yöneltmiştir. O zamanlar Kırşehir'de Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa, onun oğlu Aşık Paşa, Ahi Evran, Seyid Mahmut Hayrani gibi Hacı Bektaş'la aynı sosyal çevreye mensup önemli Türkmen liderleri mevcuttu. Hacı Bektaş-ı Veli'nin diğer ünlü sufilerin bulundukları merkezlerden uzak Kırşehir civarındaki Sulucakarahöyük'e çekilmesi dikkat çekicidir. Moğollara ülfeti olan Konya sarayı ve bu sarayla yakınlığı bulunan Mevlana ve çevresinden uzaklık, Hacı Bektaş için ahiliğin piri Ahi Evran gibi aynı sosyal tabana mensup kisilerin bulunduğu Kırşehir'e yerleşmesini gerekli kılmıştır (Noyan, 1985: 21).

Başkalarının iyiliğini kendininkinden önce istemek, ferağat ve fedakarlık üzere kurulu fütüvvet anlayışı tasavvuf ile mezcinde ortaya çıkardığı melametiliği ihtiva ettiği için Horasan Melametine mensup Hacı Bektaş ile Anadolu'da Ahiler olarak adlandırılan fütüvvet erbabı arasında çok sıkı bağlar olması pek tabidir. Nitekim Vilayetname de Hacı Bektaş ile Anadolu esnaf ve zanaatkarlarının piri olan Ahi Evran'ın çok samimi dost olduklarını bildirir (Gölpınarlı, 1995: 50-54, 59, 120-123).

Hacı Bektaş'ın arkasına taktığı Türkmen kitlesi ile Mevlana'nın dostluk ve yakınlık içerisinde bulunduğu Konya Selçuklu sarayı arasında bir zıtlaşmanın olduğu muhakkaktır. Hakiki varis olarak gördükleri kendileri yerine devletin en ileri mevkilerinin yabancı unsurlara bahşedilmesini hazmedemeyen Türkmenlerin, saray ve çevresiyle ilgisi olanları bağışlayamamasından kaynaklanan bu zıtlaşma, Kırşehir Emiri

Nureddin Caca'nın Mevlana ile çok samimi dostluğu, Hacı Bektaş'a ve zehirleyip öldürttüğü söylenen Ahi Evran'a olan düşmanlığı, Hacı Bektaş-Mevlana arasında varolduğu düşünülen hoşnutsuzluğu anlamada bize ipuçları vermektedir (Öztürk, 1996: 80-85).

Vilayetname bu konuda Hacı Bektaş ile Mevlana arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları içerir. Rivayetler her ne kadar Mevlana ile Hacı Bektaş arasında geniş bir fikir ayrılığından bahsederlerse de bunlar her iki pirden sonra kurulan tarikatlerin rekabeti dolayısıyla ortaya atılmış sözlerdir (Noyan, 1985: 235). Vilayetname'de anlatıldığına göre bir gün Hünkar, hizmetkarı Saru İsmail'i "onlarda bir kitabımız var onu al gel" diyerek Konya'ya, Mevlana'nın yanına gönderir. Mevlana'nın yanına varan Saru İsmail durumu arz eder. Mevlana bu sözleri duyunca "Hünkar Hacı Bektaş katına her gün yedi deniz sekiz ırmak uğrar, onların suya girmeye ne ihtiyacı var" der. Saru İsmail kitabı alıp gitmek istediğini ifade edince Mevlana da ona "Kitaptan maksat bu anlattığımız ögüttü" karşılığını verir (Gölpınarlı, 1995: 49).

Vilayetname'de geçen bu bilgiler şunu ortya çıkarmaktadır.Gerek Hacı Bektaş'ın, gerekse Mevlana'nın birbirlerine karşı olumsuz düşünceler içerisinde bulunmadıkları, tam aksine birbirinin ilmi, ahlaki ve manevi dünyalarına değer veren iki büyük tasavvuh ehli olduğunu göstermektedir.

Vilayetname'de Yunus Emre ve hocası Taptuk Emre ile alakalı beyanlar da vardır. Bu beyanlar Yunus Emre'nin ve hocası Taptuk Emre'nin Hacı Bektaş-ı Veli ile irtibatını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Vilayetname, önce Yunus'un şeyhi Taptuk Emre'ye, daha sonra da bizzat Yunus'a ait iki vakadan bahsetmektedir. Bu vakalar, Yunus'un Hacı Bektaş'a bağlanmasını ifade açısından son derece önemlidir. Taptuk'la ilgili kışım Vilayetname'de şu şekilde aktarılmaktadır: "Hacı Bektaş Veli'ye gidecekleri vakit Emre'ye haydi, gel dediler sen de bizimle gel. Emre çok kuvvetli bir erdi. Dost divanında bütün erenlere nasip dağıtılırken Hacı Bektaş adlı bir er görmedik dedi. Hacı Bektaş'a gitmedi. Hacı Bektaş'a Emre'nin sözünü haber verdiler. Hünkar Sulucakarahöyük'te Kadıncık Ana'nın evinde yerleşince her taraftan muhip ve mürit gelip derviş olmaya başladılar. Hünkar, Saru İsmail'i gönderip Emre'yi çağırttı. Emre yanına gelince siz dedi, dost divanında nasip dağıtılırken, Hacı Bektaş adlı bir kimse görmedik demişsiniz. O nasip dağıtan elin nişanesi vardır, onu da bilir mişsiniz? Emre o divanda bir yeşil perde vardı dedi, onun ardından bir el çıktı, bize nasip dağıttı. O elin avucunda latif, yeşil bir ben vardı. Şimdi bile görsem tanırım. Hacı Bektaş elini açtı. Emre Hacı Bektaş'ın avucunda o güzelim yeşil beni görür-görmez,üç kere: "Taptuk Hünkarım" dedi. Bundan sonra adı Tapduk Emre kaldı. Emre, başındaki tacı çıkarıp Hünkar'a teslim etti, Hünkar tacını tekbirleyip giydirdi. O da izin alıp makamına döndü." (Gölpınarlı, 1995: 21).

Yunus Emre'nin Hacı Bektaş ile görüşmesi ve onun delaletiyle mürşidi Taptuk Emre'ye gelişi ise,Vilayetname'de su şekilde bahsedilmektedir: "Hacı Bektaş'ın namını duyan Yunus Emre kıtlık yaşanan bir yıl öküzüne alıç yükleyerek karşılığında buğday almak üzere Hacı Bektaş'ın derğahına gelir. Hünkar ona buğday mı verelim yoksa nefes mi diye bir dervişine ne istediğini sordurur. Yunus Emre de ehlinin açlık içinde naçar bir vaziyette beklediğini söyleyerek kendisine gerekli olanın buğday olduğunu ifade eder. Bunun üzerine öküzüne buğday yüklenir. Yolda giderken Yunus Emre yaptığı şeyden pismanlık duyarak "Velilik erine vardım. Bana nasip sundu kabul etmedim. Halbuki aldığım buğday iki-üç gün içinde bitecek tekrar varayım belki gene himmet eder" diyerek ğeri dönse de onu karşılayan halifeleri aracılığıyla Hünkar o kilidin anahtarının Taptuk Emre'ye verildiğini söyler, nasibini alması için onu Taptuk Emre'ye gönderir"(Gölpınarlı, 1995: 48-49).

Hacı Bektaş’ın Anadolu’ya geldikten sonraki hayatıyla ilgili açıklığa kavuşturulamayan ve hakkında uzun uzadıya tartışmalara konu olan mesele onun Anadolu'ya geldiğinde ilk olarak nereye yerleştiği ve Baba İlyas isyanına katılıp katılmadığı meselesidir. XIV. yüzyılda Konya’da kaleme alınan “Menakıb-ı Baba İlyas” adlı el yazması kitap, Hacı Bektaş’ın Baba İlyas’ın müridi olduğunu açıkça ifade etmekte beraber İrene Melikoff’a göre Hacı Bektaş Veli; baba İlyas’ın çevresindeki müritlerinden biri olmasına rağmen isyana katıldığı kesin değildir. Ne Vilayetname’de ne de Makalat’ta böyle bir kayıt olmadığı gibi Menakıbu’l Kudsiyye’de bu son görüşü destekleyen rivayetler mevcuttur (Melikoff, 2005: 94). Hacı Bektaş’ın kardeşi Menteş’le birlikte XIII. yüzyılda Anadolu’da ünlü Türkmen şeyhi Dede Gark’ın, sonra da onun halifesi Baba İlyas’a intisap ettiğini ve onun halifesi makamına kadar yükseldiğini belirten Ocak, isyana ya tavip etmediğinden veya başka bir sebeple katılmadığını belirtmekte, İsyan liderinin bir halifesi olduğundan, isyandan sonra yakalanıp öldürülmekten korktuğu için takibattan kaçıp izini kaybetmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (Ocak, 1995: 194-195). Günümüz Alevi yazarlarının bir kısmı bu iddialara siddetle karşı çıkmakta ve Hacı Bektaş-ı Veli’nin hiçbir suretle Baba İlyas isyanına katılmadığını, bir takım çevrelerin onu kasıtlı olarak “isyancı, insan katili ve bir eskıya olarak tanıtmak” gayreti içinde olduğunu belirtmektedirler (Varlık, 1997: 23).

Hacı Bektaş-ı Veli’nin evlenip evlenmediği meselesi de tartışma konusu edilmiş olup bu hususta net bir fikre sahip olmak zor görünmektedir. Sırf bu yüzden Bektaşilik, Çelebiler ve Babailar kolu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Babalar kolu Hacı Bektaş’ın bekar olarak Çelebiler ise evli olarak göçtügünü iddia eder. Evli olduğunu iddia eden Çelebiler kolu Allah erlerinin peygamberin sünnetine muhalefet etmeyeceğini belirterek (Birdoğan, 1994: 42), Hacı Bektaş’ın Anadolu’ya geldiğinde evinde konakladığı Kadıncık Ana’dan Seyyid Ali ve Timurtaş adlı iki oğlunun dünyaya geldiğini, Seyyid Ali’den de Resul ve Mürsel adında iki evlat doğup Hünkarın soyunun bu iki koldan teselsül ettiğini iddia ederek bu hususta Vilayetname’de geçen su hadiseyi kendilerine dayanak olarak kabul ederler: “Kadıncık’ın adetiydi. Hünkar abdest alsa yemekten sonra ellerini yıkasa o suyu hemen içerdi. Bir gün Hünkar, abdest alırken burnu kanadı. Kadıncık dedi, bu suyu ayak değmeyecek bir yere dök. Kadıncık leğeni kaldırıp götürdü. Şimdiye kadar o tertemiz suyu içerdim, bunu niye dökeyim, hayırlısı bu, tiksinmeden bunu da içeyim dedi. Leğeni kaldırıp içti, tekrar Hünkar’ın önüne getirdi. Hünkar Kadıncık’ın yüzüne baktı, bu hal ona malum olmuştu zaten kendisine, Kadıncık dedi, bu suyu da içtin mi? Kadıncık, erenlere ne malum değil erenlerden artanın bir yudumunu bile dökecek yer bulamadım; ancak karnımı buldum dedi. Hünkar, Kadıncık dedi, bizden umduğun nasibi aldın; senden iki oğlumuz gelecek adımızla, onlar, yurdumuz oğlu olacak, halkın yetmiş yasındakileri, onların yedi yasında olanının elini öpsünler. Dünya bozulsa onlar sırtları üstüne yatsınlar, hiç zahmet görmesinler.” (Gölpınarlı, 1995: 63-64).

Vilayetname’nin devamında Hacı Bektaş’ın bu sözü üzerine Kadıncık ananın ğebe kaldığı ve çocukları olduğu anlatılır. Bedri Noyan, Hacı Bektaş’ın evlenmediğini Hacı Bektaş’ı Veli evladından deyiminin genel olarak Hacı Bektaş-ı Veliye mensup olanları ifade ettiğini, Hünkarın Kadıncık Ana’yı (Kutlu Melek ve Fatma Nuriye de denir) kendisine manevi evlat edindiğini söylemektedir (Noyan, 1985: 110). Yeni belge ve bulgular ortaya çıkmadıkça bu konuda net ve güvenilir bilgilere ulaşmanın, bir fikir sahibi olmanın zor olduğu görülmektedir.

Hacı Bektaş-ı Veli’nin ölümünden sonra yerine kimin geçtiği konusunda da bir belirsizlik hakimdir. Vilayetname’de Hünkar’ın arkasından otuz altı bin halife bıraktığı

şeklinde bir kayıt geçse de bu hayali rakamın ötesinde adları malum olan bazı halifelerinden bahseder (Gölpınarlı, 1995: 81-89). Bunlar:

1.Cemal Seyyid: Vilayetname'nin anlattığına göre bu zat, Hacı Bektaş'ın en çok sevdiği halifesiydi. Onun arkasını sıvazlayarak "Cemalim,Cemalim,Cemalim.."diye hitap edermiş. Kendisine Akdeniz havalisi isaret edilen Cemal Seyyid Hünkar'ın müjdelediği oğlu dünyaya geldikten sonra adını Asıldoğan koyduğu oğluyla Akdeniz'de hizmetlerde bulunmuştur.

2.Saru İsmail: Hacı Bektaş'ın çok sevdiği bir müridi ve özel hizmetkarı idi. Hünkar bir yere gideceği zaman Saru İsmail'i yanına alırmış. Kendisine Menteşe ili Tavaz ahalisi verilen Saru İsmail tebliğ ve irşad etmek üzere gittiği bu yörede ilk olarak o yörenin kilisesinin rahibini irşad eder kiliseyi de tekkeye çevirip civarı hep tarikata bağlamıştır. Saru İsmail Hacı Bektaş-ı Veli'nin ölmeden önce vasiyetinin muhatabı olmuş, Hünkar, has halifesi olarak gördügünü ifade ettiği Saru İsmail'den yapmasını istediği şeyleri bir bir sıralamıştır. Hünkar bu vasiyetinde kendisini yıkamak üzere Çile Dağı tarafından boz atlı, yeşil örtülü bir zatın geleceğini haber verip onu iyi karşılamasını, tekfin defin islerinde ona yardımcı olmasını Saru İsmail'e ögütledikten sonra kendisinin yerine geçecek olanın önce Fatıma(Kadıncık) Ana'nın oğlu Hızır Lale, o elli yıl hizmet ettikten sonra yerine oğlu Mürsel, onun kırk sekiz yıl şeyhliğinden sonra oğlu Yusuf Bali, onun da otuz yıl hizmetinden sonra hak yakınlığına ulaşıp gideceğini belirtmış, ondan sonra kimin geleceği hususunda isim vermemiştir (Gölpınarlı, 1995: 90). Vilayetname'deki bu kayıt Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra onun postuna oturacak kisiyi açıklamasına rağmen bir başka yerde "Hünkar varlık yurduna göçünce Habib Emirci'yi seçcadeye geçirdiler" kaydıyla çelişmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin evliliğiyle alakalı olarak kendisinden sonra yerine kimin geçtiği konusu, eldeki kaynakların çözümünde yetersiz kaldığı tartışmalı bir durum olma özelliğini korumaktadır.

3. Kolu Açık Hacım Sultan: Hünkar'ın en önemli halifelerinden biri olan bu zatın asıl adı Recep'tir Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş tarafında batın kılıcı kendisine verilerek haksız bir is yapması durumunda kendisine zararı dokunacağı ihtar edilen bu zat, kılıcı denemek için bir merkebi ortadan ikiye ayırınca Hacı Bektaş'ın "kolu tutulası" diye bedduasını almış ve çolak kalmıştır. Kendisine nispet edilmiş bir vilayetname vardır. Bu vilayetname'nin Hacı Bektaş-ı Veli'nin Menakıbnamesi'nden en az yirmi otuz yıl önce yazıldığı tespit edilmiş olup onun Hacı Bektaş'ın çağdaşı olamayacağını, dolaysıyla halifesi olmadığını, muhtemelen XIV. yüzyılda yaşamış Hacı Bektaş kültüne bağlı bir Kalenderi veya Haydari şeyhi olduğunu göstermektedir (Ocak, 1996: 14).

4.Resul Baba:Vilayetname'de Hacı Bektaş'ın ulu halifelerinden biri olarak görülen bu zata, tebliğ ve irşad etmesi için Hünkar Altınbaş'a bağlı Beşkarış mevkiini yurt olarak vermiştir.

5.Pir Ebi Sultan: Hünkar'ın bu halifesi çerağcısı olup kendisini Sadrettin Konevi'nin isteği üzerine irşad için Konya'ya göndermiş, burada gösterdiği kerametlerle Konya halkını kendisine muhip yapmıştır. Hacı Bektaş-ı Veli hayatının büyük bir kısmını bugün Hacıbektaş ilçesi olarak bilinen Sulucakarahöyük'te geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Mezarı Nevsehir iline bağlı Hacıbektaş ilçesinde kendi adıyla anılan Hacı Bektaş-ı Veli Külliyesi'nin içinde bulunmaktadır.

6.2.2. Yaşadığı Dönemin Siyasi Hayatı ve Etkileri

Hacı Bektaş-ı Veli yaş olarak kemale erişip, yetkinliğini ispatladiktan sonra hocası Lokman Parende'nin talimiyle öğrendiği düsturları, öğretileri yaymak ve Anadolu'daki dağınık halde bulunan Türkmenlere önderlik etmek üzere Anadolu'ya gelişi sıkıntılı bir döneme rastlamaktadır. Anadolu toprakları yer yer karışıklıklarla çalkalanmakta, huzur ve sükunet yerini çatışmaya bırakmış, liyakat sahibi olmayan sultanlar ve yetkilerini devrettikleri vezirleri zevk'ü- sefa içerisinde günlerini geçirirken sürekli artan vergilerden bunalan özellikle göçebe yaşayan Türkmenler, Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı yürütülen en büyük toplumsal hareketi başlatmışlardır.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin yaşadığı Anadolu Selçuklu Devleti'nin en önemli siyasi olayı şüphesiz Babailer isyanı olarak adlandırılan Türkmen ayaklanmasıdır. Miladi tarihle 1239'da başlayan isyan Selçuklulara büyük sıkıntılar yaşattiktan sonra 1240 yılının sonlarında ücretle tutulan Frenk askerlerinin yardımıyla ancak bastırılabilmiş, isyana liderlik edenlerden Baba İshak Amasya'da yakalanıp idam edilmiştir. Adını isyana öncülük eden Baba İlyas el- Horasani ve onun halifesi Baba İshak isimli iki şeyhten alan bu ayaklanmanın önderlerinin ilki, Moğol istilası sırasında Anadolu'ya gelen Horasan kökenli Türkmen babalarındandır. Türkmen şeyhlerinden Dede Garkın'ın halifesi sıfatıyla Anadolu'yu irşad vazifesi için Amasya yakınlarındaki Çat köyüne gelerek burada bir zaviye kurmuştur. Kayıtlara göre Dede Garkın Moğol istilasından kaçan Harezmliler ile ve muhtemelen 1220 dolaylarında Elbistan havalisine yerleşen bir Türkmen babasıdır (Çelebi, 1996: 43). Dede Garkın çevresine intisap eden ve daha çok gençken baş halifesi makamına kadar yükselen Baba İlyas Amasya yakınlarındaki Çat köyünde açtığı zaviyeyle namını kışa sürede duyurmuş şöhreti gittikçe artarak devrin hükümdarı I. Alauddin Keykubat'ın kulağına kadar gitmiştir. Baslangıçta Selçuklu hükümdarı I. Alauddin Keykubat ile ilişkileri iyidir. Şeyhi ziyarete gelen sultan onunla dostluk kurmuş ve bu, ölünceye kadar devam etmiştir. Fakat onun ölümü üzere yerine geçen II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında durum değişmiş, müritlerin çokluğundan kuskulanan bazı fesatçıların kendi menfaatlerine zarar gelir endisesiyle yeni sultanı kışkırtmaları sonucu Baba İlyas ile sultanın arası açılmıştır. Zamanla bu açıklık bir düşmanlık şekline dönüşmüs ve bir ayaklanma ile son haddine ulasmış, Babai isyanı olarak bilinen isyanı doğurmuştur. Baba İshak da onun Sam vilayetinde görevlendirdiği baş halifesidir. O devre ışık tutan kaynakların hiçbirinde Hacı Bektaş-ı Veli'nin isyana katıldığını gösteren bir rivayete rastlanmamaktadır (Ocak, 1996: 178). Hacı Bektaş-ı Veli'nin manevi olarak kime intisap ettiği bugüne kadar bir hayli tartışılmıştır. Fuat Köprülü kimi zaman onu bir Babai halifesi olarak (Köprülü, 1993: 245), kimi zaman da Baba İshak'ın halifelerinden biri olarak gösterir (Köprülü, 1961: 461).

Ahmet Yaşar Ocak Elvan Çelebi'nin Menakıbnamesi'ne dayanarak Hacı Bektaş-ı Veli'nin Baba İlyas'ın müridi olduğu kanaatindedir (Çelebi, 1996: 73). Bu konuda aksi bir kanaati savunan Yaşar Nuri Öztürk söyle demektedir: "Tahsilini ve manevi terbiyesini Horasan'da tamamlayan Hacı Bektaş'ın Babai isyanı önderi Baba İlyas'a mensup olmadığını söylemenin gerçeğe hiç de ters düsmeyeceği anlaşılıyor. Aşıkpaşazade gibi, Bektaşilere ve Hacı Bektaş'a hiç de iyi gözle bakmayan bir zat, onun Horasan erenlerinden olduğunu, Anadolu'ya oradan geldiğini, sadece kardeşi Menteş ile birlikte Baba İlyas'ı ziyaret ettiğini söylemektedir. Hacı Bektaş ve kardeşinin Baba İlyas'ı ziyaret etmeleri, bir mensubiyetin değil, bir hemşerilik ve fikirdaşlığın belirtisi olabilir. Eğer bunun aksi olsa, yani Baba İlyas'a bir mensubiyet söz konusu olsa Aşıkpaşazade bunu herkesten önce ilan ederdi." (Öztürk, 1990: 55). Ona göre

Aşıkpaşazade Hacı Bektaş gibi nüfuz sahibi birini dedesi Baba İlyas'ın bendelerinden biri olarak göstermemesinin, onu tarikat kurmaya ehil olmayan, mezcup, perişan bir derviş olarak takdim etmesinin altında yatan sebebini isyanı tavip etmediği için iştirak etmeyip ücra bir köşeye, Kırşehir'e çekilmesinin lazım geldiğini söylemektedir (Öztürk, 1990: 54) A.Yaşar Ocak'a göre Hacı Bektaş-ı Veli her ne kadar isyana katılmamış olsa da Baba İlyas'ın halifelerinden biri olarak onun fikirlerinin yayıcısı konumunda isyanı zımnen desteklemiştir (Ocak, 1996: 182). Hacı Bektaş-ı Veli'nin aynı kitleye intisap etmesi bakımından Babailerle bir çok bakış açısında birleşmelerine rağmen Baba İlyas'ın halifesi olmadığını savunan Y. Nuri Öztürk, "Hacı Bektaş ileri sürüldüğü gibi Baba İlyas'ın halifesi ve fikirlerinin yayıcısı olmadığını, öyle olsaydı Hacı Bektaş-ı Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi sıfatıyla bu isyanın dışında kalmasının düşünülemeyeceğini, isyanın bastırılmasının ardından yapılan takibatta diğer Türkmen şeyhlerinde olduğu gibi onun da yakalanmasının icap edeceğini savunmaktadır. Ona göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin kurucu pir olarak tarih sahnesine çıkışı; gerekçesi ne olursa olsun canlar yakan ocaklar söndüren bir hareketin dışında kalmasını gerektiriyordu" ve öyle neticelenmiştir (Öztürk, 1997: 64).

Melikoff, "Hacı Bektaş Veli'yi, Baba İlyas ekolunu devam ettiren dervişler arasında İslamın sufi bir formunu Turkmenlerin idrakine sunan bir mana önderi olarak kabul etmek gerekir. Babai ayaklanmasının bastırılmasından sonra gerek Baba İlyas'ın hayatta kalan halifelerinin gerekse onların muhatabı kitlelerin Batı Anadolu uclarına kactıkları ve Osmanlı beyliğinin ortaya cıkış surecinde de bu grupların etkili olduğu bilinmektedir. Osmanlı topraklarına akın eden Baba İlyas ardılı gazi ve abdallar arasında ozellikle Hacı Bektaş Veli isminin ön plana cıktığı görülmektedir" (Melikoff, 1999: 92-95) şeklinde değerlendirmiştir.

Hacı Bektaş-ı Veli hakkında derli toplu bilgiler veren Mevlevi yazar Eflaki Dede'nin Menakıbü'l-Ârifin'de onun şeriata uymadığı, dinin zevahirine riayet etmediği, namaz kılmadığı şeklindeki haberlerin Hacı Bektaş ve diğer Türkmen şeyhler ile Mevlana ve çevresi arasındaki münaferat ve mücadelenin ürünü olarak anlaşılmasının lazım geldiğini söyleyen Mikail Bayram: " 1261 Hülagü Han'dan eman alarak iktidara gelen Rukneddin Kılıçarsan döneminde ferman gereğince bütün tasavvufi zümrelere Mevlana'ya bağlanma şartı getirildi. Nitekim Moğollar Mevlana'yı Şeyh-i Rum olarak kabul etmişler. Mevlana Celalettin Rûmi denmesi bundan sonra olmuştur, demektedir (Bayram, 2003: 149). Siyasi olaylara karışmadığı ve taşrada yaşamayı tercih ettiği için devrin tarih kaynaklarında adına pek rastlanılmaması, Hacı Bektaş ve zaviyesiyle ilgili doğru ve kesin bilgiye ulaşmamızı engeller. Menakıb'ına göre, onun Melamiliği benimseyen bir sufi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Ocak, 1992: 206-208). Nureddin Caca ile arasında geçen bir anekdot Hacı Bektaş'ı namaza karşı ilgisiz gibi gösterse de Menakıbbütünüyle değerlendirilince Hacı Bektaş'ın namaza ilgisiz olmadığı, bilakis namazları zaviyenin mescidinde eda ettiği, cemaate pek iştirak etmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, ibadetlerde gizliliği benimseyen Melami anlayışa uygun bir davranıştır. Nitekim, tırnaklarının ve bıyıklarının uzunluğu için de, Hacı Bektaş'ın bir keramet olarak bunu sadece Nureddin Caca ve Molla Sadeddin'e gösterdiği ifade edilmiştir. Bu motif, ümera ve ulemanın kınamasını sağlayacak bir eylem tarzını ifade eder; yoksa Hacı Bektaş'ın her zaman böyle gezdiğini göstermez. Hacı Bektaş-Nureddin Cacayla ilgili nakledilen anekdotun tarihi arka planını irdelediğimizde ise olayın siyasi boyutu ortaya çıkar. Şöyle ki, Türkmenler tarafından desteklenen Sultan II. İzzeddin Keykavus'a karşı kardeşi IV. Rükniddin Kılıç Arslan Moğol desteğiyle hakimiyeti ele geçirince, (İbn-i Bibi, 1995: 163) bilhassa kendisine karşı direniş gösteren Aksaray ve Kırşehir çevresinde ileri gelenlerin pek çoğunu

katlettirmiştir. Kırşehir’de Ahi Evren bunlardan birisidir (Bayram, 1991: 104-108) Öyle görülüyor ki, Ahi Evren ile dostluklarını Menakıb’dan bildiğimiz ve Türkmenler arasında yaşayan Hacı Bektaş da, siyasi hadiselerden uzak yaşamasına rağmen, çekemeyenleri tarafından şikayet edilmesi veya Ahi Evren’in dostu olması nedeniyle potansiyel tehlike görülmüş ve Nureddin Caca tarafından Kırşehir’den sürülmek istenmiştir. Ancak görünür bir sebep bulunamadığı için, dini hayatındaki lakayt davranışlarla ilgili söylentiler bahane edilmiştir.

İktidarı elinde bulunduran Selçuklu idaresine karşı çoğunluğunu konar göçer Türkmenlerin oluşturduğu isyanın ortaya çıkış sebeplerine bakıldığında iktisadi faktörlerin büyük payı olduğu göze çarpmaktadır. Müslüman olmakla beraber bozkırlarda göçebe hayatı süren Türkmenlerle birlikte yaşayan ve eski kam-ozanlara benzeyen, aynı zamanda mensubu bulundukları kabilenin hem şefi hem de dini liderleri olan babalar, medrese menşeli fakihlerin öğrettiklerinden daha basit ve sade İslam anlayışı yayıyorlar ve bu arada Anadolu’nun şartlarına uyğun halk tasavvufu da oluşturuyorlardı (Ocak, 1996: 65).

Yerleşik kesimin kitabi usulle aldığı İslami öğretiden farklı bir İslam anlayışına kaynaklık eden ve bunun yayıcısı konumunda olan şeyhlerin bu özelliği Babai isyanının mezhebi bir isyan gibi görünmesine neden olmuştur. Halbuki sünni kesimde o devirde Türkmenlerin bu İslam anlayışını zedeleyecek, zorlayacak karşıt bir tepki gelişmemiştir. Nitekim Selçuklu devleti bu şeyhlerin vakıf arazileri üzerine kurmuş olduğu zaviyelerini resmen tescil ediyor ve ayrıca onlara yeni fethedilen boş arazilerin iskanını temin için vergi muafiyeti de getiriyordu (Barkan, 1942: 284-290).

Askeri ikta sistemine dayanan toprak rejiminde, devlet toprağın sahibi olarak bu iktaları bölgenin şartlarına göre bazı askeri sınıfların temsilcileri olan Türkmen beyleriyle devlet memurlarına vererek buna mukabil onlardan asker yetiştirmesini istiyordu. Bu iktalar üzerinde yaşayan köylüler ve Türkmen boyları, her yıl ikta sahibine belli miktarlarda vergi ödeyerek toprağın taşarruf hakkına sahiptiler. Bu toprak rejimi XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bozulmaya yüz tutmus, ikta sahipleri arazilerini vakıf haline getirerek öldükten sonra da toprakların aile içinde kalmasını sağlarken bu durum Türkmenlerin yaşadığı kolektif arazilerin büyük çapta azalmasına, hayvanlarını otlatacak meralar ve kışı geçirecek kışlak bulma konusunda güçlükler yaşanmasına neden olmuştur. Bütün bunlara ilaveten 1192’de II. Kılıç Arslan’ın ölümünden sonra başlayan saltanat kavgası ve bunun getirdiği istikrarsızlığın, I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in ölümünden sonra artan taht kavgalarında yaşanan nüfuz kazanma mücadelelerinin toprak rejimini derinden etkilediği, genel bir memnuniyetsizlik yarattığı pek muhtemeldir. Moğol istilasından kaçan Türkmen boylarının yurt edinmek maksadıyla yaptıkları XIII. yüzyılın başından beri sürekli vuku bulan göçlerle artan nüfusun yeterli arazi bulamamasından kaynaklanan hoşnutsuzluğu da bütün bunlara eklemek gerekiyor (Ocak, 1996: 39-40).

XII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selçuklularda görülmeye başlayan İran etkisinin devlet idaresinde ve sehirlerdeki medrese çevresindeki nüfuzunu arttırması, Türkmen kitlelerinin yönetime ortak edilmemesi, devletin kilit noktalarına Acemlerin getirilmesi, ağır vergilerle mükellef tutulup yerleşiklere nazaran devlet imkanlarından faydalandırılmayarak adeta ikinci sınıf bir vatandaş durumuna düşürülmeleri sosyal zıtlaşmayı doğurmuş, bütün bu muameleler göçebe Oğuzlarda bir nefsi müdafaa tepkisi yaratmıştır (Ocak 1996: 43). Ayaklanmanın daha ziyade sosyal, siyasi ve iktisadi sebepler üzerinde geliştiği tezinden hareketle su sosyo-kültürel gerçekliğe de değinmek gerekir. Bu başkaldırı hareketinde aidiyetini törelerde ve boy beylerinde bulan, yüzyıllardır başına buyruk yaşayışı benimseyen göçebelerle tüm mekanizmalarıyla

yerleşikliği temsil eden devletin iki farklı hayat tarzının hakimiyet mücadelesinin yaşandığı da görülmektedir. İnsanın sosyo-politik evriminde ilkelden ileri karmaşık topluma geçişi demek olan göçebelikten yerleşikliğe geçişte ilki için toplumsal bağlılığın talepleri, bunun getirdiği zorunluluklar, kabile ananesi ve bir derece isbirliği gerektiren göçebe ekonomışinin ihtiyaçları önemliydi. Bundan dolayı göçebe toplum için devlet doğal, hatta gerekli bir şart bile değildi. Yerleşikliği temsil eden karmaşık toplum ise akrabalık bağı ötesinde toplumsal bağlılık için kaynaklar üreten merkezi icra organlarının gelişmesi yani devlet ile karakterize edilir (Golden, 2002: 6). Nitekim bu rejimi tabi oldukları şartlara göre geliştiren Osmanlılar bu temel üzerinde cihansümul imparatorluklarını kurmuşlardır (İnalcık, 1965: 130).

Babailer isyanı her ne kadar güçlükle bastırılmış ise de asıl sonuçlarını bundan sonra gösterecektir. Konargöçer Türk toplulukları ve onlara önderlik dervişlerin ekonomik, toplumsal ve psikolojik nedenlerle Anadolu Selçuklu Devleti'ne kendilerine katılan Hıristiyan, yağmacı-issiz köylü topluluklarının da desteğini alarak isyan etmeleri, Anadolu'nun kültürel iklimini değiştirecek etkiler yaptı. İsyanın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından etrafa dağılan dervişler, inanç ve düşüncelerini Anadolu'da yaymaya devam ettiler. Babai isyanın ardından Kalenderi dervişler Osmanlı beyliği topraklarına gelerek genişlemekte olan bu beylik içersinde aktif rol aldılar (Ocak 1996: 88-90). Bunun temel nedeni Kalenderiler'in hem savaşçı hem de karşılaştıkları dinsel-kültürel atmosferi hazmetme kapasitesine sahip tasavvufi geleneğin taşıyıcıları olmalarıydı. Nitekim ilk Osmanlı liderleri ile rum abdalları olarak da adlandırılan Babai dervişlerinin ilişkilerinin müsbet olduğuna dair veri pek çoktur (Melikoff, 2006: 205). II. Beyazıt döneminden itibaren Safevi propagandasıyla birlikte bu ilişkiler tersine dönmüş, bir daha da düzelmemiştir. Bu zümrelerin Osmanlı Devleti'yle kuruluş yıllarındaki uzlaşık tutumu ve II. Beyazıt'tan sonra ilişkilerin tamamen kopması, genelde mezhebi, dini bir ayrılık düzleminde değerlendirilmiş, bu zıtlaşmayı meydana getiren asıl amiller göz ardı edilmiştir. Dini, mezhebi farklılıkların doğurduğu farklılaşma olarak algılana gelen Türkmen zümreleriyle Osmanlı merkezi idaresi arasındaki mücadeleler kökünde daha ziyade sosyo-ekonomik sebepleri barındırır. Ancak sosyo-ekonomik ve siyasi sebeplerin neden olduğu taraflar arsındaki mücadele zamanla dini kisveye büründürülmüştür. Bugün de Türkiye'nin gündemini meşgul eden Alevi-Sünni farklılaşmasına yol açan temel faktörler ilk olarak referansını İslam toplumunda meydana gelen siyasi bir probleme bağlı olarak sosyo-kültürel ve siyasi etkilerin oluşturduğu ve ayrıstırdığı bir ortamda dinin yorumlanmasından almaktadır. Daha sonraları bu farklılaşma Arap- Emevi iktidarının ırkçı uyğulamaları, Arap-Fars kavimleri arasındaki siyasi iktidar, eğemenlik, kültürel kimlik gibi sosyolojik etkenlerle şekillenmesine rağmen dinsel bağlamda değerlendirilmiştir (Arabacı, 2005: 188) Osmanlı merkez idaresiyle Türkmen toplulukları ve onlara liderlik eden babalarla olan ayrısmayı bu bağlamda değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Yeni kabul ettikleri dinleri gönülden benimsemiş olsalar da geleneklerini, eski dinlerinin alışkanlıklarını ve kültürlerini devam ettirme meyli gösteren Türkmen kitleleri resmi ideolojinin güttüğü amaç noktasında kimi zaman aynı noktada birleşirken menfaatlerin çatıstığı durumlarda o dini oraya getirenler yıllar içinde oluşan sistemi doğru yol olarak tanımlayıp reaksiyonlarını da sapma olarak nitelendirmiş, sapma diye adlandırılan bu tutumlar resmi ideoloji-din karşısında bir süre sonra muhalefet konumuna girmiş ve dinsel özümseme direnci zamanla politik dirence dönüşmüştür. Her iki uç durumun örneklerini tarihte bulmak mümkündür. İsyan lideri Baba Resul'ün eleştirileri Selçuklu sultanı ve devlet adamlarının içki ve sefahat alemlerine daldıkları, peygamberin ve Hulafa-i Raşidin'in yolunu terk ve insanlara zulmettikleri noktasında

odaklanırken dönemin resmi kaynakları ve Vekayinameler isyana katılan bu grupları harici ve rafizi olarak nitelemişlerdir (Ocak, 1996: 64).

Nitekim o devrin resmi tarihçileri devlet yanlısı bir anlayış ve düşünüşte olduklarından devlet ve yöneticilerle mücadele halinde olan Türkmenlerin dini düşünüş ve yaşayışlarıyla sürdürdükleri mücadele hakkında hissi, taraf tutucu bir tavır sergilemişler, hatta onları tahkir ve tezyifi görev edindiklerinden Türkmenleri ve Babaileri nitelemek üzere "Etrak-i bi-din"(Dinsiz Türkmenler), "Babaian-ı Harici" (Harici Babailer), "Taptukiyan-ı Mubahi"(her şeyi mübah gören taptuk bağlıları) ve benzeri ifadeleri kullanmaktan çekinmemişlerdir (Bayram, 1987: 13-14). Fakat bu zıtlaşmanın Anadolu Selçuklu devletiyle aynı kültürel mirasa sahip Osmanlı devletinin kuruluş ve yükselme dönemlerinde ortadan kalkarak daha sonraları resmi söylemin dışında kaldıkları için cemaat dısılığa itilen bu grupların ve onların liderlerinin devletle uzlaşırlığını da görmek mümkündür. İsyanı müteakip 1246'daki Moğol istilasıyla birlikte Bizans'a sınır uç beyliklerine giden Babai dervişlerinin bir kısmı buralarda gazilerle birlikte fütuhat yapmakla meşgul olurken bir kısmı da o civarda köylere veya boş ve tenha arazilere yerleşerek zaviyeler kurup hem dini propagandalarını yapma imkanı bulmuşlar hem de müritleri ile beraber ziraatle ve hayvan yetiştirmekle meşgul olarak bu bölgeleri büyük kültür imar ve din merkezleri haline getirmişlerdir. Abdal Musa, Abdal Murad, Geyikli Baba gibi Buhara, Belh ve Horasan Erenleri'nden olup Yeseviye Tarikati terbiyesinde yetişen bu dervişler kendilerini Baba İlyas'ın müritleri olarak görüyordu ve halk arasında Rum Abdalları olarak anılıyordu (Barkan, 1942: 287).

Anadolu Türk kültür tarihinin oluşumunda önemli payı olan bu dervişler bir asker gibi savaşırken aynı zamanda yeni fethedilen Hıristiyan memleketlerinde dağ başlarında yerleşip oraların imar ve emniyetini sağlayarak yeni kurulmakta olan Türk devletinin en büyük kuvvetini temsil etmiştir (Barkan, 1942: 289). Osmanlı Devleti merkez idaresiyle bu toplulukların iyi ilişkileri daha sonraları bozulmuştur. Basarılı fetih politikalarıyla topraklarını devamlı genişleten devlet, imparatorluğa doğru gidis sürecinde kurumsallaşıp merkezileşirken daha sonraları Alevi çevrelerin kendilerine ilham kaynağı olarak gördükleri başkaldırılar ve hareketler meydana geldi. Bu isyanlar teolojik tartışmaların, inanç ayrılıklarının yarattığı tefrikanın meydana getirdiği dinsel olaylardan çok siyasi ve toplumsal rahatsızlıklar olarak ortaya çıkmıştır (Ocak, 1998: 331). Örneğin Osmanlı tarihinin ilk ünlü zındık ve mülhidi olarak kayda geçen Şeyh Bedretttin ve onun iki halifesi Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa ve bu isyanın ana kitlesini oluşturan Kalenderi zümreler keyfi olarak sırf saltanat elde etmek, Osmanlı iktidarına el koymak için değil, hudut boylarındaki köklü gazi geleneğinden gelen merkeziyetçi bir yönetim tarzını arzu etmeyen merkez-kaç gücü temsil edenler olarak bu gücü elinden bırakmak istemediklerinden böyle bir harekete kalkısmışlardır (Ocak, 1998: 174).

Osmanlı siyasi iktidarı ise bu hareketlerin inanç boyutundan çok kendi eğemenliğine karşı bir tehdit oluşturduğunu görmüs, fakat bu tehdidi mahkûm ederken inanç noktasından yola çıkarak mahkûm etmiştir. Aynı özdeşlik muhalif çevrelerce de benimsenerek onlar da resmi ideolojinin dinsel kavramlarına ters yönde başka dinsel kavramlarla karşı çıkmışlardır (Ocak, 1998: 330).

Dini olmaktan çok siyasi, sosyo-kültürel bir hareket olan ve bu bağlamda göçebeliğin yerleşikliğe ve siyasi otoriteye karşı çıkışı şeklinde algılanması gereken Babai isyanı, olayın cereyanı esnasında kullanılan bazı inanç motifleri açısından dikkate değer unsurları da barındırmaktadır. Nitekim isyan esnasında Baba İlyas'ın yenilginin nedenini Tanrıya sorması, tanrı ile görüşmek üzere göğe çıkması gibi inanç motifleri

onun resul olarak algılanması kadar, aynı zamanda Gök Tanrı ile buluşmak üzere göğe çıkan Şamanları hatırlatması noktasında, isyancıların dini-mistik yapılarını az çok açıklığa kavuşturan göstergelerdir (Ocak, 1996: 130-131).

Babai isyanından sonra İslami anlayışları daha çok tasavvufi form ve kabullerle şekillenen göçebe Türkmen kitleleri bu isyana kadar muhtelif kesimler halinde yaşamakta iken bundan sonra derlenip toparlanarak Anadolu'da XIII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı amaç uğrunda bir araya gelmişlerdir. Babailer İsyanı yüzyıllar boyunca Anadolu'da kalıcı etkiye sahip olmuş ve kendi içinden yeni dini-sosyal birtakım hareketlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Babai Hareketi başlangıçtan itibaren aynı sosyal tabana sahip olan, ancak zamanla belirli değişimler geçirmiş Aleviliğe ve Bektaşiliğe kaynaklık etmiş önemli bir harekettir. Şu farkla ki, bugünkü Aleviliğin tarihsel tabanını oluşturan Babai Hareketi, o zamanlar Hz. Ali Kültü, On İki İmam Kültü, Kerbela Matemi Kültü gibi Şii unsurlara haiz değildi (Ocak, 1996: 213).

6.2.3. Fikirleri ve Eserleri

Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayatı ve düşünceleri üzerine yapılan araştırmaların çoğu onun düşüncelerini tam olarak değerlendirmekten uzak kalmış, daha çok ideolojiktir denilebilir. Ocak'a göre Vilayetname'nin dikkatli bir tahlili, Hacı Bektaş-ı Veli'nin hem Ahmet Yesevi hem de Kutbeddin Haydar geleneğine sıkı sıkıya bağlı bir Haydari şeyhi olduğunu, Elvan Çelebi, Ahmed Eflaki ve Aşıkpaşazade'nin eserleri ise, Vefai şeyhi olan Baba İlyas'ın halifesi bulunduğunu ortaya koymaktadır (Ocak, 1993: 197).

A. Yaşar Ocak Makalat'ı Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait kabul etmediğinden dolayı böyle bir iddiayı savunmaktadır. Ona göre "bilimsel araştırmaların" ortaya koyduğu gerçek Hacı Bektaş Veli'nin heterodoks popüler bir Türk sufisi olduğudur (Ocak, 1993: 185). Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ehli Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı bir mutasavvıf veya dönemin resmi kabullerinin dışına çıkan farklı bir İslam algılayısının ve yaşayışının bir sembolü olduğu tartışmalarını bir yana bırakacak olursak onun Ahmet Yesevi ekolünün bir takipçisi olduğu muhakkaktır. Hacı Bektaş-ı Veli Ahmet Yesevi'nin kurduğu Horasan okulunda yetişmiş ve bu okuldaki tasavvufi görüş ve anlayışlardan azami derecede etkilenmiştir. Mesela Ahmet Yesevi'nin Fakrname'sinde ifade edilen; Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat kavramları Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makalatı'nda da dört kapı şeklinde aynen muhafaza edilmiştir. Hatta bu dört kapıya ait makamlar arasında da bir karşılaştırma yapıldığında büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir. Makalat'taki ile Fakrname'deki kırk makamdan otuzu birbiri ile aynıdır. Diğer on tanesi ise birbiriyle çelişmeyip, aradaki fark ifade şeklinden kaynaklanmaktadır (Eğri, 2001: 101).

Hacı Bektaş-ı Veli'nin gerek yazdığı eserlerde gerekse ondan bahseden kaynaklarda onun düşünce dünyasını yansıtan bilgiler bulmak mümkündür. Hacı Bektaş'ın kişiliğinden yola çıkarak onun temsil ettiği düşüncenin özünde, insanın yattığını söyleyebiliriz. Aleviliği Anadolu'ya göre sevimli, sıcak bir görüşle yorumlayan bu düşüncede insanın kalbi tanrının belirdiği yerdir. Hacı Bektaş düşüncesinde yaratılmışların tümü aynı değerdedir. Büyük-küçük, zengin-fakir, kadın-erkek ayrımı yoktur. İbadetin maksadı insanın kendisini eksiksiz kılmasıdır. Amaç herkesi kamil insan yapmaya yöneliktir. Bu nedenle insan sevğisi ibadetin temelidir. İnsanın eliyle islediği kötülükler (hırsızlık, can veya mala zarar verme), diliyle isledikleri (dedikodu, yalan, çekiştirme, gıybet), beliyle yaptıkları (cinsel suçlar, sarkıntılıklar) yasaklanmıştır. Başkalarının kadınları bacı (kız kardeş) olarak çağrılır. Kadın erkeğin ğerisinde değildir. Toplumsal hayatta kadın erkek ile birlikte aktif rol

alır. Hacı Bektaş Mevlana gibi ayırım gözetmeksizin bütün insanları kendi düşüncesine çağırmış, kapılarını herkese açmıştır (Zelyut, 1990: 9-10).

Vilayetname'de geçen menkıbeler Hacı Bektaş-ı Veli'nin ermişliği üzerine odaklanmaktadır. Bu asama Hacı Bektaş-ı Veli, çevresinde toplananların gözünde bütün tanrısal nitelikleri kişiliğinde toplamış, onlarla donatılmış üstün bir varlık durumundadır. O ayrım gözetmeksizin iyilik etmeyi seven bütün kisilere güler yüz gösterip düşkünün elinden tutan örnek insandır. O sahip olduğu doğaüstü güçlerle ölüyü diriltir, aylarca uzaktaki denizde yüzen ğemiyi batmaktan kurtarır, burnunun kanından çocuğu olup soyunu sürdürür, kuraklığı giderir, susuz yerden su çıkarır, yırtıcı yaratıklara eğemen olarak bütün insanlığın barıs ve huzur içersinde yaşamasını sağlar (Eyüboglu, 136).

Hacı Bektaş-ı Veli, fıkıhla örfü, Oğuz töresiyle Kur'an ve Sünneti telife çalışarak İslamiyet'in Türkmenler arasında yayılmasını sağlamıştır. En büyük kerameti, gönülleri etkilemekteki gücüdür. O, ne barak baba gibi mezcup bir derviş, ne de Geyikli baba ve Mevlana gibi devlet ricaliyle yakın ilişkisi olmuştur. Türkmen toplumunun her kesimine hitap ederek gönülleri kendisine bağlamayı bilmiştir (Ülken, 2003: 92,98,99).

Hacı Bektaş-ı Veli'ye göre tasavvuf tanrıdan başka her şeyden uzaklasmaktır. Kafandaki her türlü düşünceyi bir kenara bırakmak, elindeki malı ihtiyaç sahiplerine vermektir. Kuyuya düsen bir kimsenin yaptığı gibi yaparak her şeyi Allah'a havale edip tevekkül etmektir. Çünkü tevekkül, iyiliğin yapılmasını veya engellenmesini Allah'tan başkasından bilmemektir. Gerçek derviş hiç kimsenin kendisini incitmesinden çekinmez, er odur ki kırılmaya layık olanı da kırıp gücendirmez (Hacı Bektaş-ı Veli, 1996: 28,34,37).

Eserleri dikkate alındığında Hacı Bektaş Veli'nin kitabi din anlayışına uygun görüş ve inançlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, Ahmed Yesevi gibi, hitap ettiği Türkmen kitlesine, İslami inançlarını karmaşık felsefi izahlardan uzak, basit ve anlaşılır bir sadelikle, ahlaki öğütlerle mezc ederek akıcı ve anlaşılır bir üslupla açıklamıştır. (Fığlalı, 1994: 162-163). Dönemin tasavvufi eserlerinde olduğu gibi dini esasları dört kapı-kırk makam tasnifiyle izah etmiştir (Makalat, 2009: 19-30). Şöhret sahibi olduğu XIII. yüzyılın sonlarında Suluca Karahöyük'ün kendi adıyla değiştirilmiş olmasından açıkça anlaşılan Hacı Bektaş Veli, akıl-ilim-haya temellerine oturttuğu iman anlayışında "iman-akıl bağlantısını sağlam bir şekilde kurarak ve Kur'an'ı ön planda tutarak iman noktasında evrenseli yakalamıştır" (Onat, 1997: 42).

Bu evrensel prensip çerçevesinde İslam'ı tasavvufi maya ile yoğurup, yaşadığı dönemin sosyal şartları içinde, hitap ettiği insanların ruhi iştiyaklarına cevap verecek bir kıvamda sunmasını bilmiş ve haklı olarak Anadolu'nun "evtad-ı erbea"sından biri olmuştur (Fığlalı, 1994: 163).

Vilayetname'yi hariç tutacak olursak Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait olduğu iddia edilen eserlerinde özellikle Makalat'ında Hacı Bektaş, dine ve dini yükümlülüklere saygıyı esas alan sufilerin bile ötesine geçen bir titizlik içindedir. O imanla amel arasında tam bir bağ görmüştür. Ona göre; İman edip amel islemeyen, iman etmemiş sayılır. Dolayısıyla amelsizliğe en ağır soncu yükleyen titiz mutasavvıflardan biri olduğunu söylemek mümkündür (Öztürk, 1990: 105). Nitekim Makalat'ta da şöyle denilmiştir: Tanrıya inanmak imandır ve buyruğunu tutmak dahi imandır. Tanrı Taala'nın buyruğunu tutmayıp yapma dediğini yapmak tanrıya inanmamaktır (Coşan, 1982: 16). Hacı Bektaş-ı Veli züht ve takva eri olarak gündüz sevk ile dünya isine, akşam aşk ile ahiret isine çalışmayı tavsiye etmiş iki dünya saadetinin iki dünyanın da hakkını vererek yakalanabileceğini belirtmiştir (Noyan, 1985: 27). Hacı Bektaş'ta aşk had safhada algılanmış, ask iksirine pınarlık edecek engin gönüllerin taşıyıcısı insan

ihtiyacına dikkat çekilmiştir. Ona göre aşk Allah'ın kendi has odunudur ki, o odunun ocağı erenlerin ğönlüdür. Bu engin gönüllü Allah erleri olmadıkça aşk denen iksiri mayalandırmak mümkün değildir (Öztürk 1990: 113).

Modern çalışmalarda en önemli sorun "Bektaşi" ile "Alevi" kavramlarının mahiyetleri ve birbirleriyle olan ilişkilerindeki muğlaklığın henüz giderilmemiş olmasıdır. Bu hususta genel olarak Fuat Köprülü'ye izafe edilen toptancı ve yüzeysel bir yaklaşım benimsenmiştir. Köprülü'ye göre Bektaşiler ile Aleviler arasında inanç ve ritüel açısından pek fark yoktur. Fark sadece sosyal taban ve yaşam tarzından kaynaklanmaktadır. Onun meşhur sözüyle "Aleviler kır Bektaşileridir" (Köprülü 1925 : 56). Bazı önemli noktalara işaret etmekle beraber bu yaklaşım oldukça yüzeysel ve her iki kavramın sınırlarını belirleme hususunda oldukça yetersizdir. Burada en başta tarihsel oluşum ve gelişim süreçleri olmak üzere birçok önemli belirleyici unsur göz ardı edilmektedir. Köprülü ile aynı dönemde Aleviler ve Bektaşiler üzerine yazan, ancak sahadan derlediği bilgilerle en azından yirminci yüzyıl başlarında Anadolu'da cari olan Alevilik ve Bektaşilik hususunda Köprülü'den daha donanımlı olduğu anlaşılan Baha Sait bu iki grup arsındaki farkların daha fazla bilincindedir.

Ancak son tahlilde o da Köprülü'ye yaklaşmakta ve yer yer her iki kavramı birbirine çok yakın geçişken anlamlarda kullanmaktadır. Oysa "Sufiyan süreği" diye adlandırdığı Alevi gruplarının erkan ve ritüllerini detaylı anlatacak kadar sahaya vakıf olduğu ve aslında ciddi tarihsel kökleri olan farkları gözlemlediği anlaşılmaktadır (Baha Sait, 2006: 172, 173- 199). Birge'nin eseri Babagan kolu olarak bilinen "Bektaşi Tarikatı"nı esas aldığından onun Alevilerle ilgili değerlendirmeleri oldukça sınırlı ve eksik kalmıştır. Birge, Alevi ve Tahtacı gruplarını Hacı Bektaş Dergahı'ndaki Çelebilere bağlı Bektaşiler olarak görmektedir (Birge, 1937: 57-58).

Modern yazarlardan Melikoff bu hususta Köprülü'yü takip etmektedir. Ona göre Bektaşilik ve Alevilik tarihte aynı şey olarak başlamıştır ki Hacı Bektaş Veli'nin Türkmenler arasında yayılan tasavvuf mesajı çerçevesinde şekillenen bir halk İslamı'ndan başka bir şey değildir. Ancak 15. yüzyılın sonlarında tarihsel bir bölünme gerçekleşmiş ve bu halk İslam hareketi iki ayrı kola ayrışmıştır. Bir kol esas itibariyle Balkan ağırlıklı olmak üzere Hacı Bektaş'a bağlılığını devam ettirirken Anadolu ağırlıklı diğer kol Savefilere bağlanıp Kızılbaş olmuştur. Mélikoff, iki grup arasında sosyal bir farklılaşmanın da ortaya çıktığını, bir tarafın şehir merkezlerinde ve tekkelerde yerleşik hayat sürmesine mukabil diğer tarafın kırsal alanlarda göçebe ya da yarı göçebe hayat modelini benimsediklerini vurgulamaktadır (Mélikoff 1998: 88). Mélikoff'a göre bu tarihsel ayrışmaya rağmen "Bektaşilik ve Alevilik öz olarak aynı olgudur. Onları birbirlerinden ayırmak olanaklı değildir." (Mélikoff, 1999: 23).

Ahmet Yaşar Ocak, Alevilik ile Bektaşilik arasındaki farkı daha fazla vurgulamakta ve ikisi arasındaki belki de en önemli yapısal farka dikkat çekmektedir. Ona göre Bektaşilik tarihsel süreci içinde bir tarikat olarak ortaya çıkmış ve bu tarikat özelliğini daima korumuştur. Öte yandan Alevilik mistik bir gelenek olmakla beraber bir tarikat değildir (Ocak, 1994: 99). Ocak'ın dikkat çektiği nokta bu makalenin de üzerinde duracağı ana ayıraçlardan birisi olacaktır. Bu gün "Bektaşi" dendiğinde birbirinden ayrı ancak ciddi benzerlikler gösteren ve yakın etkileşim içinde olan en az üç sosyal-dini grubun kastedildiği anlaşılmaktadır:

Babagan Bektaşileri:"Tarikat-ı Aliye-i Bektaşiyye" ya da "Tarikat-ı Nazenin" olarak da ifade edilen tarikat anlamındaki Bektaşiliğin temsilcileri bunlardır. Diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi tarikata intisap etmek ve belirli egzersizleri yapmak suretiyle manen terakki etmek Babagan Bektaşiliğinde temel esastır. Herhangi bir kişi Bektaşi yol ve erkanını benimseyip gereğini yaptığı sürece "Bektaşi" sayılır ve başka

hiçbir şart aranmaz. Bir sosyal-dini grup olarak Babagan Bektaşilerini belirlemek çok kolaydır. Esasen "Bektaşi" kelimesinin anlamı burada herhangi bir muğlaklığa yer bırakmayacak kadar nettir. Her hangi bir kişinin bu gruba üyeliği basit ve açıkça anlaşılabilir bir kritere tabidir. Meşru kabul edilen herhangi bir babadan "nasip alan" yani onun vesilesiyle tarikat silsilesine intisap edip ayinlere devam eden her kişi "Bektaşi"dir. Çelebilere bağlı Kızılbaşlar/Aleviler ya da Kızılbaş Bektaşiler: Bu grup söz konusu edildiğinde "Bektaşi" kelimesinin sınırları çok muğlak ve içeriği oldukça karışık bir hal almaktadır. Bu grup esas itibariyle Hacı Bektaş Veli soyundan geldiklerini iddia eden Çelebileri mürşit tanıyan Anadolu Kızılbaş/Alevi ocakları ve onların taliplerinden ibarettir. Ancak gerek bu ocakların belirlenmesi hususunda bakılacak kriterler gerekse ocaklarla Çelebi ailesi arasındaki ilişkinin mahiyeti netlikten uzaktır. Bu muğlak durum bazen "bütün Alevi ocaklarının Bektaşi olduğu" görüşüne kadar gitmektedir.

Balkan Alevi Bektaşi Sürekleri:Balkanlarda yaşayan ve Hacı Bektaş Veli'ye bağlılık hisseden süreklerdir ki bunların da Çelebi ailesi ile manevi ilişkilerinin mahiyeti berrak olmaktan uzaktır. Bu grupların nasıl ve ne derece Bektaşi olduklarını ve birbirleriyle ilişkilerini layıkıyla anlayabilmek için şüphesiz Bektaşiliğin tarihine bakmak gerekmektedir. Elinizdeki makale bu sonucu üreten tarihsel süreci analiz etmek suretiyle halihazırdaki tabloyu anlamlandırmaya çalışacaktır. Bu bağlamda Bektaşi tarihi dört ana döneme ayrılabilir: 1) Başlangıçtan 16. Yüzyıl başlarına kadar, 2) 16. yüzyıl başlarından 1826'da Bektaşi tekkelerinin kapatılmasına kadar, 3) 1826'dan 1925'te tekkeler ve zaviyelerin Cumhuriyet idaresi tarafından kapatılmasına kadar, ve nihayet 4) 1925'ten günümüze kadar süren dönem. Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a KadarBektaşilik şuphesiz Hacı Bektaş Veli ile yakından ilgili bir kavramdır ve tarihini de Hunkar'ınhayatı ile başlatmak gerekir. 20. yüzyılın başlarında Hasluck, Hacı Bektaş Veli'nin tarihsel olarakBektaşi tarikatı ile bir ilgisinin bulunmadığını, onun isminin tarikata alem olarak sonradanseçildiğini, hatta kendisinin yaşayıp yaşamadığının bile şupheli olduğunu iddia etmişti (Hasluck,1929: 341, 488). Ancak artık bu gibi görüşler rağbet görmemekte, Hacı Bektaş Veli'nin henüzyaşarken etkili bir kanaat önderi olduğu görüşu ağırlık kazanmaktadır. Ancak onun ayin-erkanıve sosyal orgutlenmesi ile bir tarikat kurduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir(Ocak, 1996: 112).

S. Faroqhi'nin de tespit ettiği gibi Bektaşilik Anadolu ve Balkanlar'da sade Türklerin yoğun olarak bulunduğu bölgelerde yayılma ve zaviye sahibi olma imkanı bulmuştur. Bu coğrafyanın dışında bulunan Mısır ve Kerbela zaviyeleri de buralara yerleşen Türklere hitap etmekteydi (Faroqhi, 2003: 192-193). Balum Sultan'la başlayan yeni yapılanma döneminde Bektaşiliğin oluşum süreciyle ilgili en önemli olgu, tarikatta daha önce Hacı Bektaş'ta bulunanlarla yeni gelenler arasındaki nüfuz çekişmesine bağlı ikiye bölünmedir. Merkez tekkede bulunanlar kendilerini neseben Hacı Bektaş'a nispet ederek Çelebiler/Dede kolunu oluşturmuşlardır. Balum Sultan erkanına bağlı kalanlar ise kendilerini yol evladı kabul ederek Babagan/Babalar kolunu oluşturmuşlardır. Bugün Bektaşi ocaklarının çoğunluğu Çelebiler koluna bağlıdır. Bunların meşhurları arasında; Karadonlu Can Baba Ocağı, Şeyh Bircan Ocağı, Şeyh Samit Ocağı, Seyyid Güvenç Ocağı, Seyyid Baba Ocağı, Sarı Saltık Ocağı, Derviş Abdal Ocağı, Celal Abbas Ocağı, Garip Musa Ocağı, Hüseyn Abdal Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Koca Haydar Ocağı, Sarı Mecd'in Ocağı, Üryan Hızır Ocağı, Seyyid Mahmud Hayrani Ocağı, Seyyid Sabur Ocağı, Hubyar Ocağı, Ayşa Bacılar Ocağı, Kamber Abdal Ocağı, Hıdır Abdal Ocağı, Seyyid Baba Ocağı (Birdoğan, :181) sayılabilir. Bu ocaklara bağlı "pir" ocakları ve "rehber" ocakları vardır. Babagan'ın Batı Anadolu'da ocakları

bulunmakla beraber, özellikle İstanbul ve Rumeli'de yayıldığı bilinmektedir (F.V. Hasluck, Bektaşilik Tetkikleri, çev. R. Hulusi, İstanbul-1928,20-50). Klasik tarikat anlayışına uygun bir yapılanmaya sahip bu kola, "Tarikat-ı Nazenin" de denir. Babagan'ın kontrolündeki büyük Bektaşi dergahları; Mısır, Seyyid Ali Sultan (Dimetoka) , Abdal Musa (Tekke/Elmalı), Dürbalı Sultan, Kerbela, Rumelihisarı ve Merdivenköy'de bulunmaktadır. Bunların dışında, Şucaaddin ve Uryan Baba, Geyikli Baba, Emrem Yunus Sultan, Hasan Dede, Kolu Açık Hacım Sultan, Resul Baba, Saltuk Baba, Gül Baba (Eröz, 1979: 75-77) gibi ocakları vardır.

6.3. Sarı Saltuk

Sarı Saltuk VII. / XIII. yüzyılda yaşamış, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli katkıları olmuş bir Türk dervişidir. Anadolu ve Balkanların tasavvufi hayatında önemli roller oynamasına karşın tarih kaynaklarında ona dair verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Hayatı hakkında verilen bilgiler çoklukla menakıbname tarzında yazılmış eserlerde verildiğinden dolayı, tarihsel kimliği ile mitolojik kimliği birbirine karışmış durumdadır ve bu durum mitolojik kimlikten arındırılmış bir tarihsel kimlik inşasını zorlaştırmaktadır. Her şeyden önce, Anadolu'daki hem Sünni ve hem de Alevi-Bektaşi çevrelerinde önemli bir figüre olarak kabul edilen Sarı Saltuk'un tasavvufi meşrebini kesin olarak tespit etmek mümkün olmamıştır (Kiel, 2009: 147). Hayatı etrafında oluşan menkıbelere diğer gazi ve velilerin menkıbeleri de karışmıştır. Bu sebeple Sarı Saltuk'un gerçek hayatı ile ilgili bilgileri elde etmek son derece güçleşmiştir. Tarihi kaynaklarda yer alan Sarı Saltuk ile ilgili bilgiler Sarı Saltuk'un gerçek hayatını ortaya koyacak nitelikte değildir (Akalın, 1987: 7-20). Gerçek hayat ile menkıbevi hayat iç içe geçmiştir. Üstelik tarihi kaynakların Sarı Saltuk hakkında verdikleri bu bilgilerin bazan birbiriyle çeliştiği de görülmektedir (Akalın, 1987: 13).

İbnü's-Serrac'ın Sarı Saltuk'a dair verdiği bilgiler, onun eserini Sarı Saltuk'tan bahseden ilk eser olma konumuna getirmektedir. Zira İbnü's- Serrac'ın eserinin varlığı ortaya çıkmadan önce, ona ilk atıf yapan müellif İbn Battuta olarak kabul edilmekteydi. İbn Battuta'dan önce yaşamış ve eserini 715 / 1315 yılında kaleme almış olan İbnü's-Serrac, bu itibarla ondan bahseden ilk müellif durumunda olmaktadır. İbnü's-Serrac'ın Sarı Saltuk'un vefatı için 697 / 1297-1298 690.225 tarihini verdiğini ve Sarı Saltuk'un vefatı ile eserin yazılışı arasında onsekiz sene olduğunu göz önüne aldığımızda, verdiği bilgilerin tarihsel değeri daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, verdiği bilgilere kaynak olarak Sarı Saltuk'un yakınında bulunan, onu görmüş ve yakından tanımış olan Behremşah el-Haydari'ye işaret etmesi, bu bilgilerin önemini artırmaktadır. İbnü's-Serrac, Behremşah el- Haydari ile 703 / 1304 senesinde Behisni'de görüşmüştür. Bu itibarla, Sarı Saltuk'a dair verdiği bilgileri, onun yakın dostlarından olan Behremşah'tan, Sarı Saltuk'un vefatından altı sene sonra almış olduğu ortaya çıkmaktadır (İbnü's-Serrâc, 200)

Sarı Saltuk'un destani şahsiyeti ile ilgili bilgileri çeşitli menakıpnamelerde ve velayetnâmelerde bulabilirsek de hiç şüphesiz bu konuda en önemli kaynak, doğrudan doğruya Sarı Saltuk'un hayatını konu alan Saltuk-nâme adlı eserdir. Ebülhayr Rumi adındaki bir yazar Cem Sultan'ın emri üzerine Anadolu ve Rumeli'yi adım adım dolaşarak Sarı Saltuk'a ait menkıbeleri toplamış ve üç ciltlik bir eser haline getirmiştir. Eseri tahminen 1480 yılında tamamlamıştır

Saltukname'ye göre Sarı Saltuk 99 yıl yaşamış, sonunda düşmanları tarafından zehirlendikten sonra hançerlenerek şehit edilmiştir. Ancak, son nefesini vermeden önce kendisini zehirleyen ve hançerleyen düşmanını öldürmüştür.

Sarı Saltuk hakkında bilgi veren bir başka önemli kaynak da Evliya Çelebi'nin meşhur Seyahatnâme'sidir. Evliya Çelebi'ye göre Sarı Saltuk'un asıl adı Muhammed Buhari'dir. Muhammed Buhari Ahmet Yesevi'nin halifesidir. Ahmet Yesevi, Muhammed Buhari'yi şu sözlerle Hacı Bektaş-ı Veli'ye gönderir:

- Saltuk Muhammedim ! Bektaşım seni Rum'a göndersin, Leh diyarında yoldan çıkmış olan Sarı Saltuk suretine girip o melunu, Dobruca'daki ejderi bu tahta kılıç ile öldür, Makedonya ve Dobruca'da yedi kırallık yerde ün sahibi ol. Dobruca'ya yetmiş adamıyla gelen Muhammed Buhari'nin, Kaligra mağaralarındaki ejderi öldürmesi üzerine Dobruca kıralı ve halkı Müslümanlığı kabul ederler. Leh ülkesindeki Sarı Saltuk namındaki papazı da öldürüp onun kılığına giren Muhammed Buhari Sarı Saltuk adıyla hüküm sürer ve bölgedeki halkları Müslümanlaştırır. Evliya Çelebi, Seyahat-nâme'nin ikinci cildinde daha ayrıntılı bilgiler vermektedir. Muhammed Buhari, Kaligra'dan Kırım'a, oradan Rus ülkesindeki Haşdek kavmine, oradan Leh ülkesindeki Lapka kavmine en sonunda da yine Leh ülkesindeki Danska limanına gelmiştir. Burada Sveti Nikola - Sarı Saltuk adındaki bir papazla oturup epey sohbet etmiş sonra onu öldürüp cesedini yok ederek onun kılığına girmiştir. Yıllarca Ben Sarı Saltuk'um! Sveti Nikola kıyafetinde dolaşmış, binlerce insanı Müslümanlığa davet etmiştir. Sarı Saltuk'un Anadolu'da Baba Sultan, Sarı Saltuk Sultan, Kilgra Sultan gibi adlarla anıldığını yazan Evliya Çelebi, Hıristiyanlar arasında ise Sarı Saltuk'un Sveti Nikola adıyla tanındığını belirtmektedir (Çelebi, 1314: 659,137)

Yazıcızade Ali, Sarı Saltuk'un 660 / 1261-1262 yılında beraberindeki Türkmen kitlesi ile Dobruca'ya göç ettiğini bildirmektedir. Göç için onu harekete geçiren ise, taht mücadelesinde kardeşi Rükneddin Kılıçarslan'a yenilip Bizans İmparatoru VIII. Mihail'e sığınan II. İzzeddin Kılıçarslan'dır. Bizans İmparatoru'nun onlara yerleşim yeri olarak Dobruca'yı göstermesi üzerine, II. İzzeddin Kılıçarslan'ın işaretiyle, Sarı Saltuk'un yönettiği Türkmen kitlesi buraya göç etmiştir (Yazıcızade Ali, 2009: 772-775). Ancak Sarı Saltuk'un II. İzzeddin Keykavus ile bağlantısı ve Selçuklu Sultanı'nın niçin bu iş için onu görevlendirdiği tespit edilememiştir. Ahmet Yaşar Ocak'ın, II. İzzeddin Keykavus Moğol aleyhtarı bir tutum içerisinde bulunduğu için, Türkmenlerin ona karşı sempati duymuş olabileceklerini belirtmesi, şimdilik tek makul açıklama olarak gözükmektedir (Ocak, 2002: 67).

Sarı Saltuk'un liderliğinde Dobruca'ya yerleşen Türkmenler sayesinde Dobruca, Bizans içinde bulunan Türklerin sığındığı bir üs konumuna gelmiştir. Hatta Bizans'ın baskısı ile Hıristiyan olan Türkler bunlar sayesinde İslamiyet'e geri dönmüş ve Müslüman olmuşlardır. Bu konuda en önemli örneğimiz II. Keykavus'un oğludur (Barak) (Bal, 2008: 156).

Anadolu ve Balkanlarda ona nisbet edilen birçok tekke ve zaviye bulunmaktadır (Ocak, 2002: 102-120). Kendisine bağlı grup Dobruca'ya geçtiğinde, II. İzzeddin Keykavus'un onlarla beraber gitmediği tahmin edilmektedir. O bir müddet daha Bizans merkezinde kalmış ve bu ikameti esnasında Bizans İmparatoru ile bir anlaşmazlık yaşamıştır (Ocak, 2002: 32). Tarih kaynakları onun Bizans İmparatoru VIII. Mihail'e karşı bir komploya giriştiğini ve bundan dolayı ailesiyle beraber hapsedildiğini haber vermektedir. Onu hapisten kurtaran 1260 yılında Müslümanlığını açıklayan Altın Ordu Devleti'nin hükümdarı Berke Han'dır. Berke Han'ın II. İzzeddin Keykavus'u hapisten kurtarma nedenine dair kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır (İbn Bibi: 160-162). Hapisten kurtulan II. İzzeddin Keykavus Deşt-i Kıpçak'a getirilmiş ve Dobruca'daki

Sarı Saltuk'un maiyetindeki Türkmenler de onu takip ederek bölgeye göç etmiştir (Ocak, 2002: 36). Sarı Saltuk ve maiyetindeki Türkmenler, Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus 677 / 1279 tarihinde vefat edinceye kadar, Deşt-i Kıpçak bölgesinde yaşamışlardır. Onun vefatından sonra Sarı Saltuk, bu Türkmen kitlesine liderlik ederek Dobruca'ya geri getirmiştir (Yazıcızade Ali, 2009: 852) Dobruca'daki Türkmenlerin bir kısmı Sarı Saltuk'un vefatından sonra Anadolu'ya dönmüştür. Yazıcızade Ali, bu dönüşün Halil Ece liderliğinde olduğunu, Karesi iline göç edildiğini, göç etmeyip kalanların Sarı Saltuk'un vefatından sonra mürted olup din değiştirdiklerini beyan etmektedir (Yazıcızade Ali, 2009: 908).

Sarı Saltuk'un ismi de tartışma konusu olmuştur. "Saltukname"de Sarı Saltuk'un bu adı almadan önceki ismi Şerif Hızır olarak geçmektedir. "Saltıkname"de, Saltuk isminin ise Farsça olduğu, katı ve kutlu anlamlarına geldiği ifade edilmektedir (Ebu'l-Hayr Rumi, 2007 49). Kemal Yüce, sözcüğün Farsça'da bu anlama gelmemesinden hareketle "Saltıkname"deki bu açıklamanın doğru olmadığı ifade etmekte ve Saltuk isminin Türkçe "salmak" kelimesinden türetilmiş olması ihtimalinden söz etmektedir (Yüce, 2004: 73-74).

Bu konuda, Kemal Yüce'nin görüşlerinin daha doğru olduğunu düşünmek gerekmektir. Evliya Çelebi ise Sarı Saltuk'un gerçek isminin Muhammed el-Buhari olduğunu söylemektedir (Evliya Çelebi, 2004: 657). Kemal Yüce, Sarı Saltuk'dan iki asır sonra yaşamış aynı adlı bir dervişe işaret ederek, Evliya Çelebi'nin verdiği ismin doğru olmadığını ve Sarı Saltuk'la alakası bulunmadığını belirtmektedir (Yüce, 2004: 69) İbnü's- Serrac'ın zikrettiği bir menkıbede, Muhammed el-Buhari, Sarı Saltuk'u önceleri reddeden ancak sonradan ona dair şüpheleri ortadan kalkan ulemadan bir şahıs olarak tanıtılmaktadır. Onun verdiği bu bilgiye dayanarak, Muhammed el-Buhari'nin Sarı Saltuk'la çağdaş olan, muhtemelen sonradan onun müridi olmuş ve bu yüzden Sarı Saltuk'la karıştırılmış bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. Sarı Saltuk'un ismi üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, onun ismindeki "sarı" lakabıdır.

Kemal Yüce, Türklerde renklerin boy ve aşiretler için sembolik anlamı olan bir sınıflandırma aracı olarak kullanılmasından hareketle, sarı lakabının Anadolu'ya gelen bir Türk boyuna işaret ettiğini söylemektedir (Yüce, 2004: 75-76). İbnü's-Serrac ise bu lakabı hiç kullanmamış olup ondan Saltuk et-Türki ismiyle bahsetmiştir. Ancak İbnü's-Serrac'ın Sarı Saltuk'un dış görünüşüne dair verdiği bilgiler, sarı lakabı hakkında bize bazı işaretler vermektedir. İbnü's-Serrac onu söyle tanıtmıştır: "O, kumral tenli (eşgaru'l-levn), orta boylu idi. Çoklukla semaya bakardı. Yaş ve ilim hizmetince, kardeşimiz Şeyh Allame Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdisselam b. Teymiye el-Harrani ed-Dımaşki el-Hanbeli'ye sureten en çok benzeyen kişi idi. Onunla sadece kumrallığı farklı idi." (İbnü's-Serrac, Tüffah,).

İbnü's-Serrac'ın Sarı Saltuk'un dış görünüşüne dair "eşgaru'l-levn" tabiriyle kasdettiği, lakabını da göz önünde bulundurursak onun sarışınlığı olmalıdır. Doğal olarak, sarı lakabının bir boy veya aşirete değil, onun ten rengine işaret ettiğini söylemek gerekecektir. Saltuk'a Türk dilinde sarı lakabının verilmiş olması onun sarışınlığı dolayısıyladır. Sarışın olması, Sarı Saltuk'un hangi Türk boyundan olduğu sorusuna dair bir işaret de taşımaktadır. Sarı Saltuk üzerine çalışmalarda bulunan bazı araştırmacılar, onun Çepni boyundan olabileceğine dair bir kanaatte bulunurlar. Ahmet Yaşar Ocak, Yazıcızade Ali'nin kaydettiği 662 / 1263-1264 yılında, Sarı Saltuk'un Türkmen kafilesiyle beraber Anadolu'dan Dobruca'ya göç ettiğini ifade eden bilgiyi yorumlarken bu iddiayı öne sürmektedir. Onun kanaati, göç eden bu boy hakkında Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan ve Faruk Sümer gibi araştırıcılar tarafından yapılan tahminlere dayanmaktadır. Onlar göç eden grubun Çepni boyundan olabileceğine dair

tahmin yürütmüşler, Ocak da onların bu tahminlerine iştirak etmiştir (Togan, 1981: 268) Ocak, Sarı Saltuk'un göçü yönetmesi hasebiyle bu boyun lideri olması gerektiğini söylemekte, böyle büyük bir göçü yönetebilmesi, ancak o aşiretin lideri olursa mümkün olur demektedir. Doğal olarak, Sarı Saltuk'un aşiretin lideri olması, Çepni boyundan olması sonucunu da doğurmaktadır (Ocak, 2002: 65-69; Yazıcızade Ali, 2009: 772-775).

Sarı Saltuk, Kıpçak bölgesinde yaşamasının yanında Kıpçak lehçesini de iyi bilmektedir. Yazıcızade Ali'ye göre, Barak Baba'ya Kıpçak lehçesinde "köpeğim" anlamına gelen "Barak" ismini o vermiştir (Yazıcızade 2009: 855). Bu bilgi onun Çepni'den ziyade Kıpçak olma ihtimalini arttırmaktadır.

Kıpçak Türklerini diğer Türklerden ayıran önemli bir nokta vardır ki, Sarı Saltuk'un hangi Türk boyundan olduğunu tespit ederken dikkate alınması gerekmektedir. Kıpçaklar veya öteki ismi ile Kumanlar, diğer Türk boylarından farklı olarak kumral saçlı ve sarışın olarak vasıflandırılmaktadırlar. Rus, Alman ve Ermeniler tarafından bu Türk boyuna verilen isimlerin hepsi sarılığı veya sarımsılığı ifade etmektedir. "Kuman" kelimesi Türk lehçelerinde de sarımtrak ve solgun anlamlarına gelmektedir (Kafesoğlu, 1999: 185-186). Ahmet Yaşar Ocak, Sarı Saltuk'un yönettiği Türkmen kitlesinin Dobruca'ya göç için Anadolu'nun Sinop noktasından çıkış yapmasını, onun Çepni boyundan olma ihtimalini destekleyen bir husus olarak görmektedir. Zira Sinop, Selçukluların Karadeniz'e açılmak için tek limanı olmasının yanında, Çepni boyundan insanların yoğun olarak bulunduğu bir yerdir. Ocak bundan dolayı, göç için çıkış noktası olarak buranın seçilmesinde Sarı Saltuk'un Çepni boyundan olmasının etkili olduğunu düşünmektedir (Ocak, 2002: 66)

Sarı Saltuk'un Sinop'u bir faaliyet alanı ve çıkış noktası olarak kullanmasında içinde bulunduğu boyun etkili varsa, bu Kıpçak Türklerinden olması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Netice itibarı ile verilen bilgiler ışığında, Sarı Saltuk'un Kıpçak Türklerinden olması ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekecektir. İbnü's-Serrac'ın Sarı Saltuk hakkında verdiği bilgiler, esas itibarı ile onun tasavvufi meşrebine dair yapılan tahminleri netleştirmektedir. Aslında Sarı Saltuk'a dair mevcut kaynaklarda bulunan bilgiler, onun tasavvufi meşrebi hakkında bir fikir oluşturmayı sağlayacak derecededir. Her şeyden önce, tarihi kaynaklarda kendisi hakkındaki bilgilerin bolluğundan dolayı, tasavvufi meşrebine dair şüphe olmayan Barak Baba, Sarı Saltuk'un müridi olarak gösterilmektedir (Müneccimbaşı 2001: 109-110).

Barak Baba tipik bir Kalenderi dervişidir ve basit mantık yürütme, bizi Sarı Saltuk'un da benzeri bir meşrebe sahip olması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bundan dolayı Köprülü, Gölpınarlı ve Babinger gibi yerli ve yabancı araştırmacılar, Sarı Saltuk'un meşrebine işaret etmek için Şii-Batini veya Bektaşi sıfatlarını kullanmakta ve onu şamanlara benzeterek tasvir etmektedirler (Turan, 2005: 78). Sarı Saltuk üzerine bir monografi yayınlayan Ahmet Yaşar Ocak ise onu bir Kalenderi şeyhi olarak tanımlamaktadır. Ocak, bu tanımlamasına dayanak olarak kaynaklarda var olan birçok delili öne sürmüştür (Ocak, 2002: 70). Her şeyden önce, Sarı Saltuk'un Barak Baba ile olan meşreb yakınlığı kaynaklarda şüphe götürmeyecek netlikte ifade edilmiştir. Barak Baba kendisine atfedilen safahatında, "Heyhate Heyhut. Saltuk Ata. Miskin Barak" ifadeleriyle tasavvufi olarak kendisini Sarı Saltuk'a bağlamaktadır. (Gölpınarlı, 1969: 265). Yine Sarı Saltuk hakkında ilk bilgi veren kaynaklardan olan İbn Battuta, eserinde onun için "Hakkında söylenenler dinin temel prensipleri ile bağdaşmamaktadır" (İbn Battuta, :498) ifadesini kullanmaktadır. Ona göre, İbn Battuta'nın ifadesi, ondan Kalenderi dervişlerine benzer uygulamaların sadır olduğuna delalet etmektedir. Ocak, Sarı Saltuk'un Kalenderi bir derviş olduğuna dair başka

karineler de öne sürmektedir. Örneğin o, Ebu’l-Hayr tarafından kaleme alınan “Saltıkname”deki bazı menkıbelerin onun meşrebine işaret ettiğini söylemektedir. Buna göre, “Saltıkname”de onu, yanındaki üçyüz Abdalla birlikte dilenirken tasvir eden rivayet bunlardan biridir (Ebu’l-Hayr Rumi, 1989 : 123-125). Bu rivayet, özünde Kalenderilik’e mahsus bir ritual olan “cerr” uygulamasını tasvir etmektedir ve bu durum, Sarı Saltuk’un Kalenderilik mensubu olduğuna işaret eden bir karinedir. Yine o, “Saltıkname”de Sarı Saltuk’un Hasan Mali’nin oğlu Yusuf’a aşık olmasını, (Ebu’l-Hayr Rumi, :62-65) Kalenderilerde görülen cemalperestlik akımına dair bir işaret olarak yorumlamaktadır. Ocak, ayrıca Evliya Çelebi’nin Sarı Saltuk’u defler ve kudümler eşliğinde dolaşan dervişlerle beraber zikretmesini, onun bir kızla evlenmeyi, bunun mümkün olamayacağı nedeniyle reddetmesi gibi rivayetleri Kalenderilik esaslarından işaret eden karineler olarak kabul etmektedir (Ocak, 2011: 76-78).

Gerek Davud es- Samadi’nin ve gerekse Sarı Saltuk’un düşmanla savaşma olarak tasvir edilen ve bir keramet olarak yansıtılan tuhaf hareketleri özü itibarı ile aynıdır. Aslında tasvir edilen bir sema ayininin yapılış biçimidir. Bulunduğu yerden uzaktaki düşmanla savaşma motifi köken olarak Orta Asya inançlarına kadar uzanır. Şamanlar ayinleri sırasında, şer kuvvetlerle savaşmak için ellerinde tahtadan bir kılıç bulundurmakta ve bu kılıçla onlarla savaşmaktadırlar (Ocak, 1983: 129-133). Sarı Saltuk başka kaynaklarda tıpkı şamanlar gibi elinde tahta kılıçla savaşırken de tasvir edilir (Çelebi,1999 : 160). Sarı Saltuk’un ve Davud es- Samadi’nin kerametleri olarak zikredilen, kökeni Orta Asya şamanlarına kadar uzanan bu tuhaf hareketler, cezbeye ulaşma amacıyla yapılmaktadır. Sema ayininin bir parçası olan bu hareketler, keramet formuna sokularak meşrulaştırılmak istenmiştir. Zira Arap toplumu hareketlerin anlamına ve biçimine yabancıdır. Doğal olarak, insanlar tarafından sebebi anlaşılamayan hareketler, uzaktaki bir düşmanla gaza yapmak gibi dini ve toplumsal sempati toplayacak bir amaca bağlanarak olası itiraz ve eleştiriler önlenmek istenmiştir. Bu açıklama ile hem şeyh hem de ayin tezkiye edilerek toplum nezdinde oluşabilecek bir itibar kaybı ortadan kaldırmaya çalışılmaktadır. Sarı Saltuk muhtemelen bu tarz ayinleri sık sık yapmaktadır.

Sarı Saltuk’un hayatında kerametler ne kadar önemliyse, kerametleri sırasında kullandığı simgelerde o kadar önemlidir. Bu imgeler arasında en dikkat çekenlerden bir tanesi de , Sarı Saltuk’un elinde bulunan aşık kemiğidir. Aşık kemiği genelde Kalenderi dervişlerin üzerinde taşıdıkları bir aksesuardır (Ocak, 1999: 160). Bu adetin kökeni Orta Asya Şamanlarına kadar dayanmaktadır (Roux, 1992: 171-172). Burada aşık kemikleri dostluğa kutsallık katmak için kullanılmış olsa gerektir. Zira bugün bile Anadolu’da bazı hayvan kemikleri uğurlu sayılmakta, kapılara pencerelere asılmakta, büyü yapımında kullanılmaktadır (Eyuboğlu, 2007: 146-149).

Sarı Saltuk’un din yayıcısı yönünü vurgulayan pasajlar, özellikle “Saltıkname” gibi oldukça geç dönemde yazılmış bir eserde yoğun olarak bulunmaktadır. Bu sebeple, “Saltıkname”nin yazıldığı dönemin siyasi iklimi de göz önünde tutularak, onun gerçekte böyle bir rolünün olmadığı dile getirilmiştir. Tam tersi görüşe sahip olan ve onu özel olarak görev üstlenmiş profesyonel bir misyoner şeklinde tasvir edenler de vardır. Ahmet Yaşar Ocak’ın da isabetle vurguladığı gibi, Sarı Saltuk’u bugünkü anlamıyla özel görev edinmiş bir misyoner olarak kabul etmek yanıltıcı olacaktır. Onun bu fonksiyonu, içinde bulunduğu ortamın doğal bir yansıması ve kendiliğinden gelişmiş bir süreçtir (Ocak, 1999: 84-100). Ancak şunu vurgulamak gerekir ki, İbnü’s-Serrac’ın Sarı Saltuk’un Hristiyan rahipleri Müslüman yapmasına dair rivayetleri, onun gayrimüslim çevrelerle yakın ilişkide bulunduğuna dair önemli bir tanıklıktır. Bu tanıklık “Saltıkname”gibi, Sarı Saltuk’un vefatından üç asır sonra yazılmış bir eserde

değil, onun ölümünden onsekiz yıl sonra yazılmış bir kaynakta dile getirilmektedir. Zaten tarih boyunca, İslam'ın misyonerlik faaliyetleri daha çok derviş tarikatları vasıtasıyla yürütülmüştür. Hristiyan toplumunun İslamlaştırılması da bu itibarla derviş tarikatları vasıtasıyla vukubulmuştur (Vryonis, 1973: 137).

Saltıkname'de ve diğer kaynaklarda, Sarı Saltuk vefat ettiği zaman, bazı Hristiyan hükümdarların onun cenazesini kendi ülkelerinde defnetmek istediklerini ve bundan dolayı her birine birer tabut verildiğini ifade eden meşhur yedi lahit hikayesi zikredilmektedir (Ebu'l-Hayr Rumi, : 578-579). Sarı Saltuk'un kültürler ve dinler arası bir statüye sahip olduğunu ifade etmesi açısından dikkate şayandır. Sarı Saltuk gibi esnek ve kültürlerarası geçirgenliğe imkan tanıyan bir meşrebe sahip bir dervişin, Hristiyanlar arasında da saygı görmesi aslında şaşılacak bir durum değildir. Ayrıca, Sarı Saltuk'un esas faaliyet bölgesi olan Anadolu, o tarihlerde İslami unsurlar, Anadolu Hristiyanlığı ve Türklerin İslam öncesi inançlarının iç içe girdiği bir alan görünümündedir (Kafadar, 2010: 115). Böyle bir senketizm alanında faaliyet gösteren bir dervişin Hristiyanlar tarafından da itibar görmesi tabiidir. Hatta Hasluck, Sarı Saltuk'a dair bazı menkıbelerin Hristiyan azizlere ait olduklarını tespit etmiş ve bunların ortak bir Müslüman-Hristiyan kültünün bir yansıması olarak dönüştürüldüklerini dile getirmiştir (Hasluck, 2000: 92-97).

6.4. Barak Baba

Anadolu Kızılbaş-Alevi anlayışının önemli sembolik isimlerinden biri de Barak Baba'dır. Barak Baba Rum'un köylerinden (bu dönemde Anadolu, Rum diye anılmaktadır) özellikle Tokat köylerinden kırklardan bir adamdır. Babası güç ve itibar sahibiydi. Amcası da güvenilir ve tanınan bir katipti (Taşğın, 2012: 69). Barak Baba'nın Sarı Saltuk'un müridi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Zira kendisine nispet edilen şatahatında bu husus, "Heyhate heyhut Saltık Ata miskin Barak" ifadesiyle bizzat kendisi tarafından dile getirilmiştir (Ülken, 2006: 237-238). Yunus Emre de bir dizesi ile Barak Baba ve Sarı Saltuk ilişkisini doğrulamaktadır (Tatçı, 2002: 207).

Barak Baba'nın asıl adı bilinmemektedir. Rivayete göre, ona bu adı, kusmuğunu yediği için Sarı Saltuk(Şeyh Sartuk el-Kırımi), Kıpçak lehçesinde "köpeğim" anlamında "Barağım" diyerek vermiştir (Yazıcızade Ali, 2009: 855). Bir diğer rivayete göre, Şeyh ona bu ismi, hizmetine girdiğinde keşiş kıyafeti içinde olduğu ve uzun saçları bulunduğu için vermiştir (Müneccimbaşı, : 109-110). Kaynaklarda ona "Kırımi" nisbesi atfedilmektedir.774 Bu nisbenin, şeyhi Sarı Saltuk için de söz konusu olduğunu daha önce belirtmistik. Sarı Saltuk'un Kırım bölgesindeki ikameti esnasında muhtemelen Barak Baba da yanında bulunduğu için, ona da Kırımi denilmiş olmalıdır. Yazıcızade Ali, Barak Baba'nın nesebine dair ilginç bir bilgi vermektedir. O, Barak Baba'nın, II. İzzeddin Keykavus'un Bizans sarayında rehin olan oğlu olduğunu, Patrik tarafından İmparator'dan alınıp vaftiz edildiğini ve rahip olarak yetiştirildiğini belirtmektedir. Barak Baba, Patrik'in yanında yetiştiği sırada Sarı Saltuk onu istemiş, ve Patrik ricasını geri çevirmeyip Barak Baba'yı ona vermiştir. Sarı Saltuk bu çocuğun tekrar Müslüman olmasını sağlamış ve aynı zamanda ona "Barak" ismini verip müridi yapmıştır (Yazıcızade Ali, 2009: 122). Bu rivayetlerden hangisini doğru olarak kabul edeceğimize işaret eden tarihsel bir veri yoktur. Dolayısıyla her iki ihtimalin de doğru olması mümkündür. Barak Baba, Sarı Saltuk'un müridi olduktan sonra, tasavvufi faaliyetlerini yoğun olarak Anadolu ve İran bölgesinde yürütmüş gözükmektedir. Hatta şöhreti İlhanlı sarayına ulaşmış, İlhanlı hükümdarı Gazan Han tarafından saraya çağrılmış ve test niteliğindeki birtakım tecrübelerden sonra Sultan'ın güvenini

kazanmıştır. Onun İlhanlı sarayındaki bu ayrıcalıklı durumu, Gazan Han'dan sonra hükümdar olan oğlu Olcaytu Hudabende döneminde de sürmüş, hatta onun tarafından çeşitli yerlere gönderilen elçilik heyetlerine dahil edilmiştir. Arap kaynaklarında onun hakkındaki etraflı tasvirler, varlığını yine böyle bir elçilik heyeti içerisinde, 705 / 1305 1306 veya 706 / 1307-1308 yıllarında Şam'a gelişine borçludur. Bu ziyaretinden sonra, yine bir elçilik heyetinde, Gilan bölgesine gönderilmiş, ancak Gilanlıların reisi Topaç tarafından 707 / 1307-1308 yılında öldürülmüştür. Ölümüne çok üzülen Olcaytu hemen bir ordu hazırlayıp ölümünden sorumlu olanları cezalandırmış, onun adına bir zaviye ve bir türbe yaptırmış, ona mensup olan dervişlere de para yardımında bulunmuştur (el-Birzali, 1998: 118).

Barak Baba'nın tasavvufi aidiyetine dair zikredilen bilgiler onun bir Kalenderi veya Haydari şeyhi olduğuna işaret etmektedir. Tasavvufi aidiyetine işaret eden bilgiler özellikle Arap kaynaklarında tafsilatlı bir biçimde tasvir edilmiştir. Bu ayrıntılı tasvirler, gerek dış görünüşü ve gerekse icra ettiği ayinler sebebiyle halk tarafından çok ilgi görmesi nedeniyle olmuştur. Bu ilgi kaynaklara geniş bir şekilde yansımıştır. Barak Baba'nın Şam merkez olmak üzere Arap coğrafyasındaki bu geçici ikametiyle ilgili olarak kaynaklara yansıyanlar ana hatları ile söyledir: Yaklaşık yüz kişiyle Şam'a gelmiş olan Barak Baba ve dervişlerinin başlarında keçeden yapma boynuzlar, boyunlarında ip geçirilmiş ziller ve aşık kemikleri vardır. Sakalları traşlı, bıyıkları uzatilmiştir. Bu halde Şam'a giren Barak Baba ve dervişlerini halk özel olarak seyre çıkmıştır. Cuma namazını Şam'da kılmışlar, sonra Kudüs'e geçmişler, orada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a gitmek istemişler, ancak Mısırlılar şehre girmelerine izin vermedikleri için tekrar Şam'a dönmek zorunda kalmışlardır. Ramazan'ı Şam'da geçirmişler, bayramdan sonra tekrar Kudüs'e gitmişlerdir. Birzali, Kudüs dönüşünde boynuz takma adetini bıraktıklarını, ayrıca bıyıklarını uzatma adetini terkedip sakalları ile beraber onları da traş etmeye başladıklarını bildirmektedir (el-Birzali, 1998: 105). Birzali dışındaki kaynaklar onları tanıtırken, çenelerindeki ön dişlerinin çıkartılmış ve boyunlarındaki aşık kemiklerinin kınayla boyanmış olduğunu vurgulamaktadır. Kaynaklar, Barak Baba ve adamlarının ibadetlere devam ettiklerini, namazlarını kıldıklarını, namaz kılmayanlara Barak Baba'nın emri üzerine kırk değnek vurulduğunu, Barak Baba'nın akşam namazı ile yatsı namazı arasında zikir yaptığını, onun kendisine verilen parayı yoksullara dağıttığını da belirtmektedir. Ayrıca bu gezi esnasında, Barak Baba'yı imtihan etmek için, devlet adamları tarafından üzerine vahşi hayvanların salındığını, Baba'nın her seferinde bu hayvanlar üzerinde bir hakimiyet kurup sınavı geçtiğini yine kaynaklar vurgulamaktadır (İbn Kesir, 1990: 287).

Barak baba'nın Anadolu ve İran'daki faaliyetlerinin , kendisine epeyce bir mürid topluluğu kazandırdığı muhtemeldir. Bu müridlerin Baraklılar olarak tanındıkları ve 1351 tarihli bir mezar kitabesinde anlaşılmaktadır. Bu kitabe Anadolu'da XVI yüzyılda bu zümrnin hala mevcut olduğunu göstermektedir (Gölpınarlı, 1969: 43). İran'da zaviyede yaşayan müridlerin Anadolu ile ilişkilerinin devam ettiğini göstermei bakımından Menakıbu'l-Arifindeki bir pasaj önem taşımaktadır. Burada Sultaniyedeki Barak Baba müüridlerinin şeyhi ve aynı zamanda Sinop şehri kadıısnın oğlu olan hayran Emirci'nin Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi ile çok iyi münasebetler geliştirdiği, bu iki şeyhin birbirlerini ziyarete giderek zaviyelerinde birbirlerinin ayinlerine katıldıkları anlatılmaktadır (Eflaki, 1995: 860-862). Barak Baba dervişlerinin İran'daki imtiyazlı konumlarını Timur zamanına kadar sürdürdükleri ortaya çıkmaktadır (Togan, 1976: 26).

Barak Baba'nın raks ederek tam vecde geldikten onra çıkardığı hayvan sesleri, çılgın ve coşkulu hareketleri onu tam bir Şaman hüviyetine büründürüyordu. Belki de

bu kadar coşkulu raks edebilmek için şamanların ve Kalenderi, Haydari dervişlerinin kullanmaya alıştıkları uyuşturucu madde almış olabilirlerdi (Eliade, 1990: 313-314). Nitekim bugün elimizde Barak Baba'nın böyle bir vecd halinde iken söylediği muhtemelen dervişlerden biri tarafından kaleme alınmış bir takım sözleri (Şathiyyat) bulunmaktadır. Kelimat-ı Barak Baba adını taşıyan bu eser Babai hareketinin merkezi olan Amasyada 1449'da tarihinde kopye edilmiş bir nüshası Hilmi Ziya Ülgen tarafından bulunmuş ve makalesinde yayınlamıştır (Ülgen, 1924: 440-441).

Barak Baba'yı Anadolu'daki diğer Türkmen Şeyhlerinden ayıran bir özelliğine de temas etmek gerekmektedir. Olcaytu Hudabende'nin maiyyetinde görev yapmış olması dolayısıyla onun büyük bir ihtimalle On İki İmam Şiiliğine geçmiş olduğu varsıyalabilir. Ayrıca zaten Gilan elçiliğinin bie amacı da bu bölgenin halkını bu mezhep vasıtasıyla İslamlaştırmaktı. Ayrıca farklı kaynaklar, Barak Baba'nın Olcaytu'nun Hz. Ali'nin dolayısıyla Allah'ın mazharı olduğuna inandığını ifade temektedirler (Köprülü, 1996: 393; Ülgen, 1924: 443).

Farklı bir hetorodks derviş görüntüsü sergileyen Barak Baba, giyim-kuşam olarakta muhalif bir çizgide durmaya özen gösteriyordu. Sakallarını kesip bıyıklarını çokça uzatmasıve giyim tarzı ile ilgili olarak şu şekilde açıklamalar getiriyordu: "benim amacım insanların nezdinde yasak olanları muhafaza etmek değildir. Esasen dervişlerin eğlencesiyim! Öyle anlaşılmaz, saçma değilim!" Bu durumu çevre beldelerde de dile getirmiştir. O bu durumu gerekli görürdü. Kalenderriyye meyli vardı. Bundan dolayı da zahiri önemsiz addederdi. Bunu da şöyla açıklardı: Zahir, kendisine itibar etmeye değmez. Halbuki batının tanınmaya daha uygun olmaı amaç edinilmelidir" (Taşğın, 2004: 70). Bu ifadeler de şunu net göstermektedirki , Anadolu'daki heterodoks hareketlerin temelinde Batınilik düşüncesinin apaçık bir etkisi vardır.

Devamlı yayan yürüyen biri olup, etrafında sünnette varid olanın aksine sakalını traş etmiş, bıyıklarını bırakmış yüz fakir(mürid) vardı. Onların her birinin başlarında boynuz, keçe külah, ipe dizili kına ile boyanmış aşık kemikleri vardı ve da onu bir kaplan ile imtihan etti. O kaplana bağırdı ve onu böyle mağlup etti. Gazan Han 'ın yanında itibar kazandı. Barak Baba ve etrafındakiler değerlendirilirken onlar haram yerler, büyük bir kısmı Ramazan ayında oruç tutmazlar ve şüphesiz Barak onlardan onlar için naib, kadı, vezir, hacib, muhtesib ve silahdar ve bunlara ek olarak bir de tabılhane tayin etti. Melik Hudabende'nin yanında nüfuzu vardı (Taşğın, 2004: 90)

Barak Baba hulule (tenasuh) inanan, ahireti inkar eden bir mülhid idi. Farzı ve haramları inkar edip "Esas feraiz Ali muhabbetidir" der idi. Bütün yasakları mubah addeder, Cenabı-ı Hakk'ın ilk önce Hz.Ali'ye hulul, daha sonra Sultan Olcaytu Muhammed Hudabende Han ile ittihad ettiğini iddia eyler idi. Şöhreti galip olup güzellere tanrı der, önlerinde secde eder idi.

Anadolu'daki müslümanlar, Tatarların İslam'ı kabul edip Müslüman olmalarına fevkalede memnun oldukları halde zulümlerinin çokluğundan dolayı onlara buğz ve düşmanlık etmekteydiler. Bu defa Olcaytu Han'ın Şia mezhebini kabıl için vicdanlara kadar hücumu çekilmez bir dert iken muhabbet-i ali aba perdei arkasında Barak Baba gibi her türlü kötülüğü yapan süfehanın tahakküm ve fasahati halkı daha da galeyana getiriyordu. Binaneleyh Ehlisünnet alimlerinin bir kısmı, pek çok dini bütün kişilerle beraber Anadolu ve Rum eyaletlerinden çıkıp Tatarların nüfuzundan hariç olan uç beylerine iltica ediyorlardı. İşte bu mültecilerden biri de sabık Mesudiye şeyhi ve müderrisi olan Mecdüddin İsa Salguri olup 705'de evladüayaliyle beraber sükut hükümdarı Sultan Muzafferüddin Osman Han hazretlerine ve Cemaleddin Aksarayi'de Mısır'a iltica etmiş idi. Han elçiis demekle meşhur olan Tokatlı Barak Baba, Amasya'da bir müddet oturduktan sonra rüfekaıyla beraber 705'de Şam'da müteveccihen gitmiştir.

706'da Sultan Muhammed Hudabende Han'ın dayısı, yani validei Turgur Hatun'un biraderi olan Uygur Beylerinden Aydıncık Noyan bin sarıcaya Konya Eyaleti tevcih edilmkle gelip Karamanileri Konya'dan çıkardığı Tarihi Yezdi'de mezkurdur. Barak Baba Şam'a gidip Şamlıları, Şiiliğe davet etmekle Arap uleması Barak Baba'yı ahz ve istintak etmişler idi. Merkumun İbahiye mezhebine mensubiyeti sabit olduğu cihetle hadd-i şer'i vurulmuş, nihayet yediği yediği dayaktan müteessiren 706 Zilkadesi son günlerinde Şam'da ölmüştür (Taşğın, 2004: 96-97).

Ölümü konusunda farklı kaynaklarda farklı yer ve ölüm şekilleri verilmektedir. Yine Ahmet Taşğın'ın, Bedrüddin Mahmud el-Ayni'den aktardığı bilgiye göre, Barak Baba kırk yaşlarındayken Gilan ülkeinde öldürülmüştür (Taşğın, 2004: 91), şeklinde bilgi vermiştir.

Bizans İmparatoru II. İzzeddin Keykavus'un İstanbul'da kalan iki oğlunu kendi sarayına almıştı. Bu iki kardeşten küçük olanın adı Melik Konstantin idi (Yazıcızade, age., 233). Bizans İmparatoru belli bir zaman onra II. İzzeddin Keykavus'un oğullarını Karaferia'ya gönderdi. Bu iki kardeş Karaferia'nın (subaşı) yöneticisi oldular. II. İzzeddin Keykavus'un annesi Karaferia'da kendini kaleden atıp öldükten onra Bizan İmparatoru bu şehirde yönetici olan iki kardeşten küçük olan Melik Konstantin'i kendi sarayına almış, büyük olanı da yine yönetici olarak aynı yerde bırakmıştır.(Yazıcızade, 2009: 261)

Gıyaseddin Mesud Anadolu'ya geçince kardeşleri ve Rumeli'deki Türklerin durumunu öğrenmek için Bizans İmparatoruna bir elçi gönderdi. Bizans'tan gelen elçi kardeşlerden birinin sarayda diğerinin Karaferia'da yönetici olduğunu, Rumeli'deki Türklerin bir kısmının Karaferia'ya göçettiği diğer kısmının da Dobruca'da Kaldığı haberlerini getirdi. Bu iyi haber Sultan Mesud'u sevindirmişti (Yazıcızade, 2009: 261)

Yazıcızade II. İzzeddin Keykavus'un küçük oğlu hakkında aynen şu bilgileri vermektedir. Uzun bir süre Bizans sarayında yaşayan II. İzzeddin Keykavus'un küçük oğlu bir grup Türk ile birlikte kaçma girişiminde bulunmuş ancak başarılı olamamıştı. Yakalanıp hape atılan oğul Keykavus, Patrik tarafından alınarak vaftiz edildi ve rahip yapıldı. Bir müddet Ayasofya'da patriğin hizmetinde bulunan II. İzzeddin Keykavus'un küçük oğlunu, Sarı Saltuk Patrikten istemiştir. Patrik veli olarak bildiği Sarı Saltuk'a II. İzzaddin Keykavus'un en küçük oğlunu göndermiştir. Sarı saltuk II. İzzeddin Keykavus'un bu oğluna Barak ismini vermiş, onu müslüman yapmıştır (Yüce, 2004: 161-163).

Sarı Saltuk Akşehir'deki veli zat Mahmud Hayran'dan aldığı istek üzerine Barak'ı Sultaniye'ye göndermiştir.Barak Baba, Sarı Saltuk'un müridi sıfatıyla etrafında birçok inan toplanmıştır. Bunlara Baraklılar denilmiştir (Yazıcızade, 2009: 261).

M. Suat Bal bu konuyla ilgili olarak, Yazıcızade, Barak'ın II. İzzeddin Keykavus'un Bizans'ta kalan ve bir dönemde rahip olan , onrasında Sarı saltık sayesinde müslüman olan oğlu olduğunu ve Sarı Saltuk'un ona Barak ismini verdiğini nakleder. Aynı kaynak Barak'ın Anadolu'ya Sultaniye'ye gittiğini ve etrafında toplananların Baraklılar adını aldığını yazar. Müneccimbaşı'da muhtemelen Yazıcazade tarafından kaleme alınan bu bilgileri doğrular. Ancak Anadolu'da ki Barak Baba'nın soyunu bu şekilde II. İzzeddin Keykavus'a dayandıran başka kaynağın olmadığını (Bal 2004: 225-230) ifade etmektedir.

7. SONUÇ VE TARTIŞMA

İnsanlık tarihiyle başlayan inanç değerleri, bireylerin ve toplumların hareketlerine yön veren en önemli unsurlardan biri olmuştur. Tarihte yaşanmış olan siyasi, sosyal ve ekonomik olayların daha iyi anlaşılabilmesi için toplumların inanç sistemlerinin incelenmesi gereklidir. Tarihi süreç içerisinde toplumsal kitleler tarafından kabul olunan inanç değerleri, yer yer kendini muhafaza etmiştir. Ancak bununla birlikte, bu inanç değerlerinin zamanla değişerek, ilk çıktığı halinden farklı düşüncelere yöneldiği görülmüştür. İnanç sistemlerinde meydana gelen bu değişimleri, dönüşümleri, farklılaşmaları bilmek ve günümüz toplumlarına anlatmak oldukça önemlidir. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise yaşanılan dönemlere ait kaynakların ve özellikle de yazılı kaynakların açığa çıkarılması ve tetkik-tahlil edilerek belgelerin aydınlatılmasıdır.

Türkiye Selçuklu Devleti zamanında, Anadolu'da ortaya çıkan tasavvufi akımların çıkış noktalarını, düşünce temellerini, geçmiş kültürel ve inanç sistemleri ile olan münasebetini tespit etmek ve yazılı metinlerini ortaya koymak siyasi-sosyokültürel tarih açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada aynı inanç içerisindeki farklı eğilimlerin ortaya çıkışında etkili olandönemin siyasi-sosyal ve iktisadi zemini araştırılmış, olayların tarihi arka planı belgelerle açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Kızılbaş (Alevi) anlayışın temelini oluşturan Safvetü's-Safa adlı yazılı kaynak üzerinden, Kızılbaş (Alevi) düşüncesinin teşekkülü ve dönüşümü incelenmiştir.

Kızılbaş (Alevi) inanç anlayışı, yazılı kaynakların etkisiyle müesses bir yapıya kavuşmuştur. Buyruklar, Makalat, Hızırname, Sarayname ve Erkannamelerin olmadığı, sadece sözlü kültüre dayalı bir Kızılbaş (Alevi) anlayışının varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesi mümkün gözükmemektedir. Ayrıca sadece sözlü kültürden hareketle Kızılbaş-Aleviliği bir inanç, mezhep, meşrep ve bir hayat tarzı olarak tanımlamak, onu içe dönük, kapalı bir inanca veya efsaneye doğru götürme tehlikesi taşımıştır. Yazılı kaynaklardan uzaklaşma, sözlü kültürün yetersiz olması, Kızılbaş (Alevi) anlayışının anlaşılmamasına sebep olmuş, zamanla kurgular ve suistimallerle bu anlayışı farklı zeminlere taşımıştır. Safvetü's-Safa üzerinden yapılan çalışmamızda, bu tür anlaşmazlıkların giderilmesine çalışılmıştır. Safvetü's-Safaya göre Ebubekir, Ömer ve Aişe isimleri Safeviyye tarikatı mensupları tarafından kullanılan isimler olup, bu isimlere ve bu isimlerin üstlenmiş oldukları karakterlere karşı bir önyargının bulumadığı açığa çıkarılmıştır.

Türk-İslam düşünce tarihindeki yapılanmalar içerisinde hem Ön Asya'yı, hem de Anadolu coğrafyasını etkileyen en önemli tasavvufi yapılanmalardan biri Erdebil tekkesi, ve Safeviyye tarikatıdır. Safeviyye Tarikatının kurucusu Safiyyüddin-i Erdebili, Türk-İslam tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden biridir. Dönemin devlet erkanı tarafından saygıyla karşılanan, yaşam tarzıyla toplumsal bir önder kabul edilen Safiyyüddin Erdebili, meşhur sufi Şeyhi İbrahim Zahid-i Gilani'nin tasavvufi terbiyesinden geçerek, sünni bir tarikat olan Safeviyye tarikatının kurucusu olmuştur. Nesebi, seyyidliği ve mezhebi hususunda bir çok yorumlar yapılan Safiyüddin-i Erdebili'nin Firuz Şah Zerrin Külah'ın soyundan gelmektedir. Safevilerle ilgili en eski kaynak olan Safvetü's-Safa'da Safiyyüddin-i Erdebili'den "Türk Piri" olarak bahsedilmektedir. Çeşitli kaynaklarda soyu yedinci İmam Musa el-Kazım'a dayandırılsa da bunun kendisinden sonra gelenlerce siyasi maksatlarla ortaya atılmış olduğu artık bilinmektedir. Özellikle XV. yüzyıldan itibaren Safevi tekkesine ait Kızılbaş metinleri şii unsurları dahil edilmesiyle şiileştirilmeye çalışılmıştır. Ancak Safiyüddin-i Erdebili'inin şiiliğini iddia etmek ilmi ölçülerde mümkün değildir. Onun sünni-şafii mezhebinden olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sünni bir tarikat olarak kurulan Safevi

tarikatı, sünni-şafii karakterini Safiyyüddin-i Erdebili'den sonra bir asrı aşkın bir süre daha muhafaza etmiştir.

Başlangıçta sadece bir tarikat iken sonradan kuvvetli bir birlik kurarak Safevi hanedanı olan ve ünü her tarafa yayılan bu tarikat, Osmanlı sultanlarından Orhan Bey'den başlayıp II. Murat'a kadar olan padişahlar tarafından iltifat görmüştür. Tarikattaki şeyhlikten şahlığa doğru kayan değişim süreci iddia edildiği gibi Hoca Ali zamanında değil, Cüneyd zamanında başlamış, Haydar ile devam etmiş ve Şah İsmail'de zirveye ulaşmıştır. Şah İsmail, Safevi Devleti'ni kurup, resmi mezhep olarak Şiiliği ilan ettiğinde İran halkının çoğunluğunu sünniler oluşturmaktaydı. Zaten Safevilere kadar İran, asla şiilerin hakim olduğu bir toplum olmamıştı. Türk-İslam dünyası liderliği konusundaki mücadele Osmanlı Devleti ve Safevi Devleti' ni karşı karşıya getirmiştir

Çoğunluğu Anadolu coğrafyasından olan sufiler (Kızılbaşlar), sürekli yaptıkları propagandalarla şiiliği Anadolu'ya yaymaya çalışmışlardır. Üstelik onların Osmanlı Devleti yerine Safevi devletine tabi olmaları büyük çarpışmalara sebep olmuştur. Ancak, 1514'te Safevilerin Çaldıran'da uğradıkları yenilgi, Safevi taraftarlarının güvenini sarsmış, yenilmez ilahi bir güce sahip olduğu düşündükleri Şah İsmail'in dini-siyasi liderliğinin sarsılmasına yol açmıştır. Safevi Devleti'nin kurulmasında oldukça etkili olan Anadolu'dan İran'a göç eden Kızılbaşlar ile, Anadolu'da yaşayan Kızılbaşlar ilk dönemlerde aynı inanca sahipken, zamanla İran'daki Kızılbaşlar daha çok kitabi eğitimle Caferi mezhebine bağlanmışlardır. Anadolu'da bulunan Kızılbaşların ise bu imkânı bulamayıp daha çok Kızılbaş (Alevi) babalarının, dedelerinin söylemleri çerçevesinde kitabi olmayan bir kültür geliştirmeleri iki grup arasında ciddi inanç farklılıklarının doğmasına sebep olmuştur. İran Kızılbaş Şii anlayışı, daha politize olurken, Anadolu Kızılbaş (Alevilik) anlayışı, insan merkezli ve sufi bir karakter kazanmıştır. Bu karakter zaman içerisinde tahrifatlar yaşasa da tarihi süreç içerisinde Anadolu Kızılbaş (Alevi) anlayışı, hiçbir dönem İran Şii anlayışı kadar siyasallaşmamıştır. Tarihi süreç içerisinde Şii düşünceyi devlet bazında temsil eden İran coğrafyası dışında bir devlete rastlamayışımız, bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Tarihi ve sosyolojik şartların doğal bir sonucu olarak daha çok sözlü geleneğe dayalı çoğu göçebe Anadolu Alevilerinin, inançlarını ifade eden eserlerinin olmaması onları anlamayı zorlaştırmıştır. Mevcut yazılı eserler ve onları açığa çıkartma gayreti, Anadolu Kızılbaş (Alevi) inanç ve ritüellerini kısmi de olsa günümüze kadar getirilebilmiştir. Makalat, Kitab-ı Cebbar Kulu, Dil-güşa ve Kitab-ı Dar gibi eserler gün yüzüne çıkartılan ve yararlanılan önemli eserlerdir. Bu eserlerden biri olan ve tezimizde ana kaynak olarak kullanılan Safvetü's-Safa'da, içerik bakımından siyasi maksatlı tahrifatları bir kenara bırakırsak, İslam tasavvufu ile tamamen uyumlu ve şii unsurları azda olsa içinde barındıran eserlerdendir.

Bütün bu bilgiler ışığında, Anadolu Kızılbaş (Alevi) inançlarının yalnızca belli bir etnik veya dini kökenin ve kültürün değil, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünü olduğu görülmektedir. Başlangıçta sünni bir karakter taşıyan Erdebil Tekkesi ve Safeviyye Tarikatı'nın, sonraki dönemlerde şii inançlara meylettiği ve Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) anlayışının teşekkülünde büyük etkiye sahip olduğu görülmüştür.

KAYNAKLAR

ABBASLI, M., 1976. "Safevilerin Kökenine Dair", Belleten, XL, sy. 158, 42s.
AHMET RIFAT EFENDİ, 2004. "Erdebil", Lügat-i Tarihiyye ve Coğrafiyye, İstanbul 1299 (Tıpkı Basım), Ankara, 126s.
AKA, İ., 1994. Mirza Şahruh ve Zamanı(1405-1447), Ankara, 220s.
AKDAĞ, M.,1979. Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, İstanbul, 320s.
AKGÜNDÜZ, A., 1992. Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Şeyh Hamid-i Veli ve Neseb-i Alisi, İstanbul,46s .
ALLOUCHE, A.,2001. Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi), çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay.,346s.
ARAS, A. R., 1942. "Azerbaycanlı Türk Büyüklerinden: Şeyh Safiyeddin'in Halefleri", Tanrıdağ Yay.,15s.
ARAS, A. R., , 1942. "Azerbaycanlı Türk Büyüklerinden: Şeyh Safiyeddin'in Halefleri-II", Tanrıdağ, 17s.
ARAT, R. R., "Kıpçak", İA, c.VI, 3s.
AŞIKPAŞAZADE, 1332/1914. Tevarih-i Al-i Osman, Matbaa-i Amire, İstanbul,
AZAMAT, N., "Erdebili, Alaeddin", DİA, XI, 4s.
AZAMAT, N., "Hacı Bayram-ı Veli", DİA, XIV, 5s.
AKSARAYİ, K. M., 2000. Müsameretü'l-Ahbar, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara, 282s.
ARBERRY, A.J., 2009. Sufism: An Account of the Mystics of Islam, Ağaç Yay., İstanbul, 136s.
ABU'L-FARAC, G. (Bar Habreaus), 1999. Abu'l-Farac Tarihi, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yay., Ankara, 728s.
AY, R., 2008. Anadolu'da Derviş ve Toplum(13.ve 15.Yüzyıllar), Kitap Yay., İstanbul, 212s.
ATAY, T., 2004. Din Hayattan Çıkar, İletişim Yay., İstanbul, 310s.
ABRAMS, P., 2009. Tarihsel Sosyoloji, Ed. Elisabeth Özdalga, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 248s.
ARBERRY,A. J., 1970. Sufism: An Account of the Mystics of Islam, New York, 136s.
ATEŞ, S., 1970. Cüneyd-i Bağdadi ve Mektupları, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, 392s.
AKALIN, Ş.,H., 1988. Anadolu ve Balkanlarda Sarı Saltık, ÇÜTAM, Adana, 18s.
AZİMLİ, M., 2004. Abbasiler Dönemi Babek İsyanı, Ankara, 76s.
BİRDOĞAN, N., 2003. Anadolu Ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi, Kaynak Yay., İstanbul, 296s.
BAYRAM, M.,2008. Şeyh Evhadü'd-Din Hamid el-Kirmani ve Menakıb-Namesi, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul, 328s.
BAL, M.S., 2004. II. İzzeddin Keykavus Dönemi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 300s.
BAL, M.S., 2008. Anadolu'dan Balkanlara Yapılan İlk Müslüman Türk Göçü ve İskanı, Türk Dünyası Araştırmaları, Ankara, 34s.
BALDAK, J., 2002. Mistik İslam, çev. Yusuf Said Müftüoğlu,Birey Yay., İstanbul, 282s.
BARKAN,Ö.L.-AYVERDİ,D., 1970. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, İstanbul,256s.
BARKAN, Ö.L., 1944. Kolonizatör türk Dervişleri,Ankara, 56s.
BAYKARA, T., 1997. I.Gıyeseddin Keyhüsrev, Ankara, 186s.
BAYKARA, T., 1980. "Türkiye'de Toprak Meselesinin Tarihi Esasları", Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1, İstanbul, 134s.

BAYKARA, T., 1980. "Osmanlı İmparatorluğu'nda kuruluş devrinin toprak meseleleri (1)", Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1, İstanbul, 286s.
BANARLI,N.S., 1971. Resimli Türk Edebiyat Tarihi, 1971, 279s.
BROCKELMAN, C., 1992, İslam Unsurları ve Devletleri Tarihi, çev. Neşet Çağatay, Ankara, 340s.
BUĞRA, M.E., 1981. Şarki Türkistan, Ankara, 256s.
BERTHOLD, V., 1990. Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara, 644s.
BERTHOLD, V., 1975. Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, haz. K. Yaşar Kopraman-A.İsmail Aka, TTK, Ankara, 240s.
BİCE, H., 1993. AhmetYesevi, Divan-ı Hikmet, Ankara, 256s.
BİRGE, J.K., 1991. Bektaşilik Tarihi, çev.Reha Çamuroğlu, Ant Yay., İstanbul, 304s.
BAKIR, A., 1991. Hz. Ali Dönemi, Mehter Yay., Ankara, 284s.
BABİNGER, F. – SAVORY,R. M., 2002. "Safi al-Din Ardabili (1252/1334)", BiographicalEncyclopaedia of Sufis, New Delhi, 417-419.
BABİNGER, F. – SAVORY,R. M ,1995. "Safi al-Din Ardabili", EI2, Leiden, VIII, 801.
BABİNGER, F.,1338/1922. "Anadolu'da İslamiyet İslam Tedkiklerinin Yeni Yolları", DEFM, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, II, sy. 3, 202.
BABİNGER, F. , "Safiyeddin", DİA, X, 64-65.
BALA, M., "Erdebil", İA, IV, 288-293.
BALCIOĞLU, T. H., 1940. Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, Kanat Kitabevi, Haz.
H.Z.Ülgen, 271s.
BOLAT, A., 2003. (Bir Tasavvuf Okulu Olarak) Melametilik, İnsan yay., İstanbul, 448s.
BOZKUŞ, M., 1998. "Türklerin İslamiyeti Kabulü ve Aleviliğin Türkler Arasında Yayılması",
CÜİFD, Sivas, sy. 2, 409-418.
BROWNE, E. G., 1930. A literary history of Persia, Cambridge, IV.
BROWNE, E. G., 1956. A literary history of Persia, Cambridge, II.
CAHEN, C., 1987. "Türklerin Anadolu'ya İlk Girisi", Belleten, çev. Yasar Yücel – Bahaeddin Yediyıldız, LI, sy. 201, 1375-1431.
CAHEN, C. , 1990. İslamiyet (Doğusundan Osmanlı Devletinin Kurulusuna Kadar), trc. Esat Nermin Erender, Bilgi Yayınevi,.
CAHEN, C. , 1979. "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler", çev. Yıldız Moran, İstanbul.
CAHEN, C. , 1982. "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Siilik Problemi", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, çev. Sabri Hizmetli, sy. 5, 305-319.
CAHEN, C., 1994. Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev. Yıldız Moran, E Yay. İstanbul, 464s.
CEVİZCİ, A., 1997. Felsefe Sözlüğü, Ankara, Say Yay, İstanbul, 1344s.
ÇAMUROĞLU, R., 2008. Değişen Koşullarda Alevilik, Kapı Yay.,İstanbul, 138s.
ÇELEBİ, EL., 1995. Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasıbi'l-Ünsiyye - Baba İlyas-ı Horasanive Sülalesinin Menkabevi Tarihi, haz. Ocak, Ahmet Yaşar, Erünsal, İsmail E.,Ankara, TTK, 322s.
ÇELEBİ, EV., 1999. Seyahatname, Haz. Orhan Şaik Gökyay, YK Yay. İstanbul, 500s.
CUMBUR, M., 1995. 'Evliya Çelebi Seyahat-name'sinde Ahmed Yesevi, Ankara, 30s.
CUMBUR, M., 1979. "Mevlana'nın Şiirlerine Göre XIII. Yüzyıldan Türkmenlerin Yasayışları" Milli Kültür, I, sy. 12, 11-19.

DALKESEN, N., 1999. 15 ve 16. yüzyıllarda Safevi Fropagandası ve Etkileri, HÜSBE, Tarih Anabilim dalı, (Y. Lisans).
DALKIRAN, S.,2002. "İran Safevi Devleti'nin Kurulusuna Sii İnançlarının Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakısı", ATÜİFD, Erzurum, sy. 18, 47s.
DÖĞÜŞ, S., 2009. Türk Düşünce Tarihine Bir Bakış, Ukde Yay., Kahramanmaraş, 576s.
EBERHARD, W., 1996. Çin'in Şimal Komşuları, Ter. Nimet Uluğtuğ, TTK, Ankara, 283s.
ECER, A.V., 1993. "Ahmed Yesevi'de Dini Tolerans ve Anadolu'da Etkileri", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 13s.
EFLAKİ, A.,1995. Menakıb al-Arifin(Ariflerin Menkıbeleri), çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yay. İstanbul, 1462s.
EKİNCİ, M., 1997. Erdebil Tekkesinin Kurulusu ve Gelismesi ve Anadolu'daki Siyasi Faaliyetleri, Sanlıurfa, (Basılmamıs Doktora Tezi).
ERAYDIN, S., 2008. Tasavvuf ve Tarikatlar, M.Ü. Vakfı Yay., İstanbul, 518s.
ERÖZ, M., 1990. Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik, Ankara, Kültür ve Turizm Bak. Yay., 439s.
ERÖZ, M.., 1992. Eski Türk Dini ve Alevilik-Bektaşilik, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 160s.
ERÖZ, M., 1983. Hıristiyanlaşan Türkler,TKAE, Ankara, 71s.
ERSAN, M., 2010. Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı, Birleşik Dağıtım Yay., Ankara, 190s.
ERŞAHİN,S. 1999. Kırgızlar ve İslamiyet, Sek Yay., Ankara, 136s.
ERASLAN, K. ,1991. Divan-ı Hikmet Seçmeler, Ankara 146s.
EL-CAHZ, 1988. Menakıb Cund el-Hilafa ve Feza'il el Etrak, Çev. Ramazan Şeşen, IRCICA, Ankara, 289s.
EL-BAĞDADİ, 1991. Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'l Fırak), Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, DİYANET Vakfı Yay., Ankara, 316s.
ESİN, E., 1978. İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslamiyete Giriş, Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul, 469s.
EL-KUŞEYRİ, 2012. Kuşeyri Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 527s.
FAZLU RAHMAN, 2008. İslam, Çev. Mehmet Aydın, İstanbul, Ankara Okulu Yay., 368s.
FIĞLALI, E.R., 2001. Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Şa-to Yay.,İsyanbul, 444s.
GORDLEVSKY, V.,1988. Anadolu Selçuklu Devleti, Trk. trc. A.Yaran, Ankara, 246s.
GÖLPINARLI, A., 1992. Alevi Bektaşi Nefesleri, İnkılap kitabevi, İstanbul, 408s.
GÖLPINARLI, A. , "Kızıl-Bas", İA, VI, 789-795.
GÖLPINARLI, A. , 1992. Melamilik ve Melamiler, Milenyum Yay.,İstanbul, 440s.
GÖLPINARLI, A. ,2002. Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Siilik, Der yay., İstanbul, 733s.
GÖLPINARLI, A. ,1997. Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İnkılap Kitabevi, 299s.
GÖLPINARLI, A. ,2010. 100 Soruda Tasavvuf, Milenyum Yay.,İstanbul, 229s.
GÜNDÜZ, İ., 1998. "Ahmed Yesevi'ninTarikat ve İrşad Anlayışı", Yesevilik Bilgisi, Ankara, 8s.
GÜNGÖR, E., 1974. "Anadolu'da Türk Birliği ve Tarikatlar", Türk Edebiyatı, Ocak, III, 72s.
GÜNGÖR, E, 1982. İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul, 165s.
GÜNGÖR,E., 2011. Tarihte Türkler, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 455s.

GÜZEL, A., 1989. "Melami ve Bayrami Tarikatlarında "Babalar", Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara,sy. 1-2, 102s.
GÜVENÇ, B., 1994. Türk Kimliği - Kültür Tarihinin Kaynakları,Boyut Yay., Ankara, 456s.
GÜNGÖR, H., 2002. "Eski Türkler'de Din ve Düşünce", Türkler, Ed. H.Celal Güzel, C. III, Anakara, 19391s.
GÜNAY, Ü., 1996. "Anadolu'nun Dini Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü", Erdem, VIII, S. 22, Ankara, 12s.
GÜNAY,Ü., 2011. Din Sosyolojisi, İnsan Yay., Kayseri, 678s.
HALAÇOĞLU, Y., 1998. XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Ankara, 340s.
HAMEVİ, 1956. Kitabu'l-Buldan, Tahran, III., 740s.
HASLUCK, F.R., 2012. Bektaşilik Tetkikleri, çev. Ragıp Hulusi, Say Yay., Ankara, 224s.
HİNZ, W., 1992. Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (XV. yy'da İran'ın Milli bir Devlet Haline Yükselişi), çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, TTK, Ankara, 165s.
HUART, Cl., "Haydar", İA, V/1, 387.
HUART, Cl. , "İsna Aşeriye", İA, V/2, 1s.
HUCVİRİ, A.O. C, 2010. Keşfu'l-mahcub (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., Bursa, 516s.
HUCVURİ, 2010. Keşfül Mahcub, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 516s.
İBN-İ BEZZAZ, 1994. Safvetü's-safa, Mukaddime ve tsh. Gulam-Rıza Tabatabai Mecd, Danisgah-i Azad İslami, Bakü, 1240s.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., Safvetü's-safa, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bl., nr. 2123, 620 varak.
İBN-İ BEZZAZ, D.T.,1358. İstanbul Belediye Ktp. (Atatürk Kitaplığı), K. Muallim Kitapları, Terceme- i Menakıb-ı Şeyh Safi, nr. 1.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., 1358. Safvetü's-safa, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Bl., nr. 775.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., 1358. Safvetü's-safa, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bl., nr. 3099.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., 1358. Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş bl., nr. 412.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., 1358. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 2642, vr. 154.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., 1358. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 2716, vr. 34b-68b.
İBN-İ BEZZAZ, D.T.,1358. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 465, vr. 108.
İBN-İ BEZZAZ, D.T., 1358. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 6491, vr. 121.
İNAN, A., 1998. "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", TTK 1998, I, 12s.
İBN-İ BATUTA, 2004. İbn Battuta Seyahatnamesi, çev.Sait Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 791s.
İBN-İ BİBİ, 1996. el-Evamirü'l-Ala'iye fi'l- Umuri'l-Ala'iye, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, 730s.
İBN-İ BİBİ, 2007. Selçukname, çev. Ömer Özkan, Kitabevi Yay., İstanbul, 275s.
İBNÜ'L-ESİR, 2008. el-Kamil fi't –Tarih, Hikmet Yay., İstanbul, 6345s.
İBN-İ FAZLAN, 2010. İbn-i Fazlan Şeyhatnamesi, Ed. Ramazan Şeşen, İstanbul, 180s.
KAFADAR, C., 2010. İki Cihan Aresinde-Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Çev. Ceren Çıkın, haz. Mehmet Öz, Birleşik Dağıtım Yay., Ankara, 320s.

KAFALI, M., 2002. Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi, Türkler, Cilt: 6, Ankara, 32s.
KAYA, H., 2003. Alevilik-Kızılbaşlık, Sınırsız Yay., İstanbul, 184s.
KAYGUSUZ, İ.,2009. Aleviliğin Doğuşu, Su Yay., İstanbul, 288s.
KAYGUSUZ, İ,1997. Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Ululları, Alev Yay., İstanbul, 424s.
KAFESOĞLU, İ., 2000. Harezmşahlar Devleti Tarihi, TTK, Ankara, 320s.
KAFESOĞLU, İ., 1997. Türk Milli Kültürü, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 454s.
KAFESOĞLU, İ., 1980. Eski Türk Dini, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 67s.
KAFESOĞLU, İ., 1992. Selçuklu Traihi, İstanbul, 156s.
KARA, M. 1999. Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler,Dergah Yay., İstanbul, 379s.
KARA, M., 2012. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay., İstanbul, 315s.
KARA, M., 2002. "Yeseviyye Kültürünü Günümüze Ulaştıranlar ve "Cevahirü'l-Ebrar Min Emvaci'l-Bihar", Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri,Ankara, 9s.
KARA, S., 2009. Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları, İz Yay., İstanbul, 400s.
KARAMUSTAFA, A.T., 2007. Tanrının Kural Tanımaz Kulları - İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 148s.
KARAMUSTAFA, A., 2005. "Yesevilik, Melametilik, Kelenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufu'nun Kökenleri Sorunu" Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler, Ankara, 655s.
KAROLEWSKI, J.,2004. "What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti- Alevi Discrimination and Resentment". Die Welt des Islams, Londra, 272s.
KAZVİNİ, 1990. Asarul Bilad ve Ahbar'ul Ibad, İstanbul, 680s.
KELABAZİ, 1992. Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf, haz.Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 328s.
KENÇATAY, D., 2003. Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi, HAYO Yay., Ankara, 256s.
KESREVİ, A., 1976. Şeyh Safi ve Tebareş, Tahran, 246s.
KİEL, Machiel, 2000. "Sarı Saltuk: Pioner des Islama auf dem Balkan im 13. Jahrhundert", Aleviler / Alewiten, haz. İsmail Engin, Hamburg, 340s.
KİEL, Machiel, 2009. "Sarı Saltuk", DİA, İstanbul, c. XXXVI,
KİTAPÇI, Z., 1988. Türkistan'da İslamiyet ve Türkler, Konya, 311s.
KNEYSH, A., 2011. Tasavvuf Tarihi, Çev. İhsan Durdu, Ufuk Yay. İstanbul, 327s.
KOPRAMAN, K.Y., 1995. Abbasiler Döneminde Bizans Sugurunda Türklük Faaliyetleri, Tarih boyunca Anadoluda Türk Nüfus ve Kültür Yapısı(tebliğler), Ankara, 16s.
KOPRAMAN, K.Y., 1988. Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı ve Türkler, Yedi Kubbe Yay., Konya, 277s.
KOPRAMAN, K.Y., 2002. Türklerin Müslüman Oluşu, Türkler, C. IV, Ankara, 38s.
KÖYMEN, M.A., 1993. Selçuklu Devri Türk tarihi, Ankara, 148s.
KÜÇÜK, A., 1993. Dinler Tarihi, Berikan Yay., Ankara, 645s.
KÖSEOĞLU, N., 1994. Türk Dünyası Tarihi ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötügen Neşriyat, Ankara, 391s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2005. Anadolu'da İslamiyet, Akçağ Yay., Ankara, 143s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2004. Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, Akçağ Yay., Ankara, 237s.

KÖPRÜLÜ, M.F., 2004. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Akçağ Yay., Ankara, 240s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2009. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Akçağ Yay., Ankara, 383s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2006. Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler, Akçağ Yay., Ankara, 263s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2005. Türk Tarihi Dinisi, Akçağ Yay., Ankara, 160s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2006. Tarih Araştırmaları, Akçağ Yay., Ankara, 395s.
KÖPRÜLÜ, M.F., 2004. Edebiyat Araştırmaları 2, Ankara, 167s.
KÖPRÜLÜ, M.F.,1996. İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığı'nın Tesiri, Çev. Yaşar Altan, AÜİF Dergisi, XXVIII, 268s.
KUTLU, S., PARLAK, N., 2008. Makalat (Şeyh Safi Buyruğu), Horosan Yay., İstanbul, 650s.
KUTLU, S., 2000. Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, TDV Yay., Ankara, 332s.
KUZGUN, Ş., 1985. Hazar ve Kuzey Türkleri, Alic Yay., Ankara, 367s.
KÜTÜKOĞLU, B., 1993. Osmnanlı-İran Siyasi münasebetleri, İstanbul, 256s.
LEVEND, A. S., 1973. Türk Edebiyatı Tarihi (Giris), TTK, Ankara, I., 666s.
MAKDİSİ, G., 2007. İslam'ın Klasik Çağında Din - Hukuk - Eğitim, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 476s.
MAZZAOUİ, M., 1972. The Origins of the Safawids: Siism, Sufism and the Gulat, Wiesbaden,Germany, 344s.
MELİKOFF, I., 2009. Uyur İdik Uyardılar (Alevilik - Bektaşilik Araştırmaları), çev. Turan Alptekin, Demos Yay., İstanbul, 272s.
MELİKOFF, I., 2009. Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, Cumhuriyet Kitapları Yay., İstanbul, 444s.
MELİKOFF, I.,1992. "Ahmed Yesevi ve Türkler'de İslamiyet", Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 16s.
MENAVİNO, G. A., 2011. Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme, çev. Harun Mutluay, Dergah Yay., İstanbul, 149s.
MÜNECCİMBAŞI, 1995. Camiu'd-Düvel (Selçuklular Tarihi), haz. Ahmet Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul, 575s.
MARDİN, Ş., 2007. Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., İstanbul, 315s.
MAKRİZİ, 2007. Kitabu's- Sülük ve Devletü Mülük, İstanbul, 496s.
MONTOGOMERY, W., 1981. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yay., Ankara, 480s.
MASSİGNON, L., 1979. "Tarikat", İA, c. XII/I, İstanbul, 6400s.
MASSİGNON, L., 1986. "Hallac", İA, İstanbul
MUHAMMEDOĞLU, A.S., 1993. "Erdebil", DİA, XI, 7s.
NEŞATİ, M K., Tezkire-i Şeyh Safi, Tebriz Milli Ktp., nr. 710.
NEŞATİ, M K. , Terceme-i Makalat-ı Şeyh Safi, British Museum, O.P.B. bl., Katalog: ADD 18548, SCH: 5697.
NİCHOLSON, R.,2004. İslam Sufileri, çev. Mehmet Dağ, Çağlar Yay., İstanbul, 143s.
NİCHOLSON, R.,2004. Tasavvufun Menşei Problemi, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, 189s.
NOYAN, B.,1985. Bektaşilik ve Alevilik Nedir, Can Yay., İstanbul, 640s.
OCAK, A.Y., 2012. Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yay., İstanbul,312s.
OCAK, A.Y. , 1999. Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII.Yüzyıllar), TTK, Ankara, 312s.

OCAK, A.Y. , 2000. "Osmanlı İmparatorluğundan Bugüne Kalan Miras: İslam (Problematik Bir Yaklaşım Denemesi)", Yeni Türkiye, sy. 33, 346-357.
OCAK, A.Y. , 1981. "Selçuk ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufi Eğitime Genel Bakıs", Türkiye 7. Din Eğitimi Semineri, İFAV yay.,780s.
OCAK, A.Y. , 1996. "Selçuklular Döneminde Şii-Sünni İlişkisi", Erdem, Ankara , VIII,sy. 23, 401-418.
OCAK, A.Y. , 1981. Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Rafızi", "Mülhid" ve"Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düsünceler, TED, İstanbul, sy. 12, 507-520.
OCAK, A.Y., 2013. Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler(15.17. Yüzyıllar), TVY Yay., İstanbul, 418s.
OCAK, A.Y., 1996. Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı, Dergah Yay., İstanbul, 272s.
OCAK, A.Y., 1996. Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., İstanbul, 286s.
OCAK, A.Y., 2006. "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefai Tarikatı", Belleten, C:LXX, 24s.
OCAK, A.Y., 1986, "Zaviye", İA, İstanbul, 3s.
OCAK, A.Y., 2011. Ortaçağlar Anadolu'sunda İslamın Ayak İzleri, Selçuklu Dönemi, Kitap Yay., İstanbul, 445s.
OCAK, A.Y., 2011. Sarı Saltık - Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü (XIII. Yüzyıl), TTK, Ankara, 137s.
OCAK, A.Y., 1992. Menakıpnameler, TTK, Ankara,130s.
OCAK, A.Y., 1992. "Anadolu Türk Halk Süfiliğinde Ahmed Yesevi, Geleneğinin Teşekkülü", Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu (26-27 Eylül 1991 Ankara) Bildirileri, Ankara, 9s.
OCAK, A.Y., 1998. "Türk Dünyasında Ahmed Yesevi ve Yesevilik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi", Yesevilik Bilgisi, haz.: C. Kurnaz-M. İsen-M. Tatcı, Ankara, 16s.
OCAK, A.Y., 1999. "Din ve Düşünce", Osmanlı Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1999, c. I,46s.
OKAN, M., 2004. Türkiye'de Alevilik, İmge Yay., Anakara, 215s.
ORHONLU, C., 1987. Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı, İstanbul, 276s.
ÖĞEL, B., 1986. Türk Kültürü'nün Gelişme Çağları, Türk dünyası araştırmaları Vakfı, İstanbul, 788s.
ÖĞEL, B., 1971. "Eski Türk-İran Kültür İlişkileri Hakkında Notlar", İstanbul, 34s.
ÖNGÖREN, R., 1995. "Sünni Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti", Bilgi ve Hikmet, İstanbul, 176s.
ÖNGÖREN, R., 2012. Osmanlılarda Tasavvuf (Anadolu'da Sufiler Devlet ve Ulema – XVI. Yüzyıl), İz yay., İstanbul, 448s.
ÖZ, B., 1988. Bektaşilik Nedir, Derin Yay., İstanbul, 496s.
ÖZTÜRK, M., 2001. Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 315s.
ÖZTÜRK, Y.N., 2013. Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 327s.
PARSA-DUST, 1992. Şah İsmail-i Evvel, Tahran, 349s.
ROUX, J., 2002. Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yay., İstanbul, 381s.
SAİD, B., 1926. "Anadolu'da Alevi Zümreleri, Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Yatır Süreği"TY, C.IV, İstanbul, 28s.

SARIKAYA, S., 2012. Anadolu Aleviliği'nin Tarihi arka Planı, Frida Yay., İstanbul, 235s.
SARIKAYA, S., 1997."Anadolu Aleviliği'nin Oluşumu", EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler, Ankara, 19s.
SARMIŞ, İ., 2012. Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam, Ekin Yay., İstanbul, 576s.
SAVORY, R. M.,1988. "Safevi İranı", İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, çev. Mehmed Maksudoğlu, Hikmet yay., İstanbul, 765s.
SAVAŞ, S., 2002. XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi Yay., İstanbul, 255s.
SCHİMMEL,A., 2001. İslam'ın Mistik Boyutları, çev. Ergün Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, 496s.
SELVİ, D., 1997. Kur'an ve Tasavvuf, Şule Yay., İstanbul, 574s.
SEVİM, A., 1993. Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, TTK, Ankara, 220s.
SEVİM, A.-YÜCEL, Y., 1989. Türkiye Tarihi, Selçuklu ve Beylikler Dönmei, Ankara, 349s.
SEZGİN, A., 2012. Hacı BektaŞ Veli ve Bektaşilik, Akçağ Yay., İstanbul, 479s.
SÖYLEMEZ, F., 2004. Anadolu'da Sahte Şah İsmail İsyanı, EÜSBD, Kayseri, 19s.
SU, S.,2009. Hurafeler ve Mitler- Halk İslam'ında Senkretizm,İletişim Yay., İstanbul, 216s.
SUHREVERDİ, 1990. Tasavvufun Esasları, çev. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul, 680s.
SUNAR,C., 1975. Melamilik ve Bektaşilik, AÜİF Yay., Ankara, 196s.
SÜMER, F., 1976. Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara, 260s.
SÜMER, F., 1990. Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara, 186s.
SÜMER, F., 1993. Eski Türklerde Şehircilik, 126s.
ŞAPOLYO, B., 2005. Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Milenyum Yay., İstanbul, 555s.
ŞEKER,M., 1990. Anadolu'nun Türk Vatanı Haline Gelmesi, Ankara, 13s.
ŞERİATİ, A., 1990. Şiası Safevi Şiası, çev. Feyzullah Artin, İstanbul, 220s.
ŞEŞEN, R., 2001. İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, TTK, İstanbul, 300s.
TABERİ, 2007. Tarihi Taberi, Çev. M.Faruk Gürtunca, Sağlam Yay., İstanbul, 2296s.
TANYU,H., 1980. İslam'dan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı, AÜİF Yay., Ankara, 226s.
TAŞAĞIL, A., 2004. Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları, Ankara, 220s.
TAŞĞIN, A., 2012. Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi, Dün Bugün Yarın Yay., İstanbul, 216s.
TOGAN, Z. V., 1981. Umumi Türk Tarihine Giriş, Enderun Yay., İstanbul, 537s.
TURAN, O., 2004. Selçuklular Zamanında Türkiye, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 762s.
TURAN, O., 2004. Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 296s.
TURAN, O., 2005. Selçuklular ve İslamiyet, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 240s.
TURAN, O., 2013. Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyet Tarihi, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 542s.
TURAN, O., 2006. Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 559s.
TURAN, O., 1988. Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, TTK. Ankara, 318s.
TÜRKDOĞAN, O., 2006. Alevi-Bektaşi Kimliği, Timaş Yay., İstanbul, 696s.

UZUNÇARŞILI, İ. H., 1988. Osmanlı Tarihi, TTK, Ankara, 2550s.
UZUNÇARŞILI, İ. H., 1988. Anadolu Beylikleri, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri, Ankara 265s.
ÜLKEN, H. Z., 1946. İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul, 480s.
ÜLKEN, H. Z., 1970. Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri, AÜİF. Dergisi, XXVII, Ankara, 28s.
ÜLKEN, H. Z., 2006. "Anadolu Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri", Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine, haz. Gülseren Ülken - Sait Maden, İstanbul, 17s.
ÜZÜM,İ., 2002. Kızılbaşlık, Ankara, 25s.
VASSAF, O. H., 2011. Sefine-i Evliya, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2643s.
VASSAF,O. H., 2011. Sefine-i Evliya, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Bl., nr. 2306.
WİTTEK,P., 1938. The Rise of the Ottoman Empire, London, 489s.
YAMAN, A., 2012. Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi, Kalipso Lüx Yay., İstanbul, 352s.
YAMAN, A., 1998. Alevilik Nedir?, Sahkulu Sultan Vakfı Yay., İstanbul, 160s.
YAMAN, A., 2005. Hoca Ahmet Yesevi ile Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşi Erenleri, Hacı Bektaş Veli Yay., 26s.
YAŞAROĞLU,H., 1998. Taberistan Zeydileri, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 340s.
YAZICI, T., 1988. "Cüneyd-i Safevi", DİA, VIII, İstanbul, .
YAZICI, T., 1988. "Esrarü't-tevhid", DİA, XI, 435-436.
YAZICI, T., 1988. "Gilan", DİA, XIV, 68-69.
YAZICI, N., 2004. İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 448s.
YAZICI, N., 1993, "Hoca Ahmed Yesevi Döneminde Türk-İslam Kültürünün Oluşumu-Gelişimi", Ankara, 16s.
YAZICIZADE ALİ, 2009, Tevarih-i Al-i Selçuk (Oğuzname), haz. Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 1096s.
YILDIZ, H., 2004. "Anadolu Aleviliği'nin yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Ankara, 420s.
YILDIZ, H.,D., 2011. İslamiyet ve Türkler, İlgi Yay., İstanbul, 280s.
YINANÇ, M.H., 1944. Türkiye Tarihi Selçuklular Devri Anadolu'nun Fethi, İstanbul, 220s.
YÖRÜKAN, Y.Z., 2006. Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm, haz. Turhan Yörükan, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 182s.
YÜCE, K., 1987. Saltuk-name'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 394s.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı	: Vahap AKTAŞ
Doğum Yeri ve Tarihi	: ELAZIĞ – 14.07.1975

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi	: Fırat Ünv. Fen Edebiyat Fak. Tarih Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi	: Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Abd
Doktora Öğrenimi	: KSÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Abd
Bildiği Yabancı Diller	:
Bilimsel Faaliyetleri	:

İş Deneyimi

Stajlar	:
Projeler	:
Çalıştığı Kurumlar	: Gaziantep Zirve Ünv.

İletişim

E-Posta Adresi	: aktas_vahap@hotmail.com
Tel.	: 0505 678 88 85

Tarih	: 2013

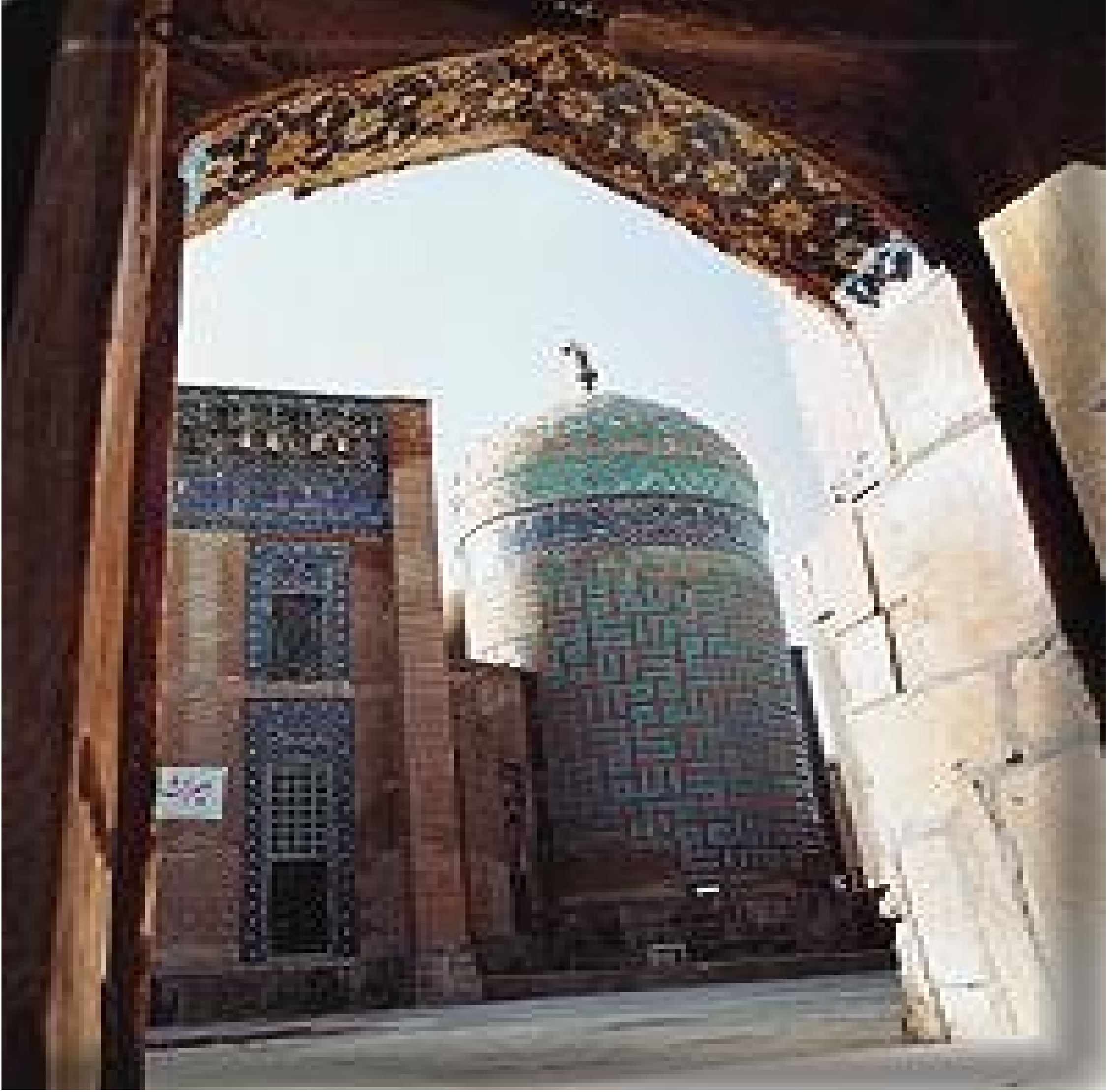
EKLER

EK 1



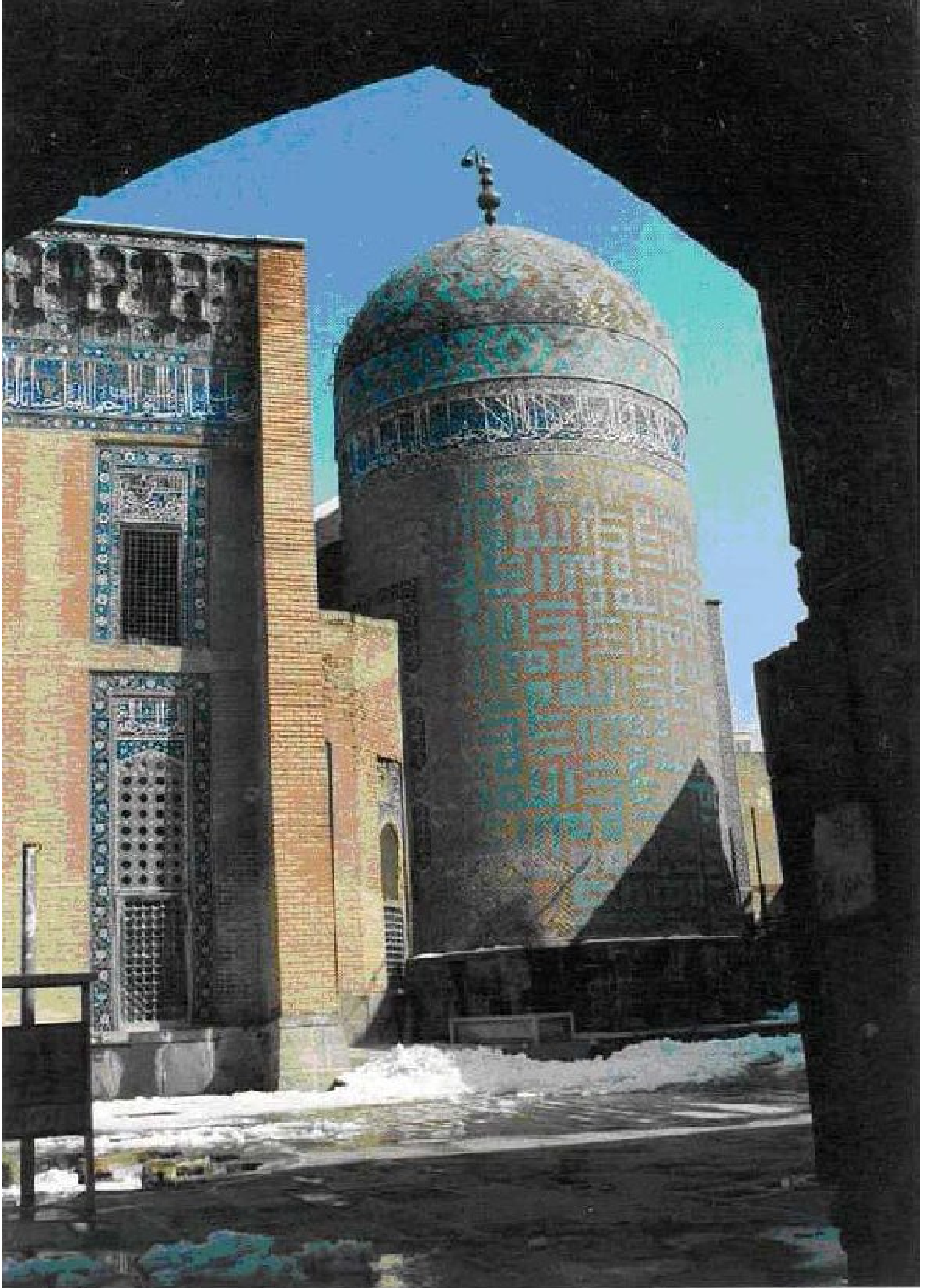
Safiyyüddin Erdebili’nin Türbesi-ERDEBİL

Ek 2



Safiyyüddin Erdebili'nin Türbesi-ERDEBİL

EK 3



Safiyyüddin Erdebili'nin Türbesi-ERDEBİL

EK 4

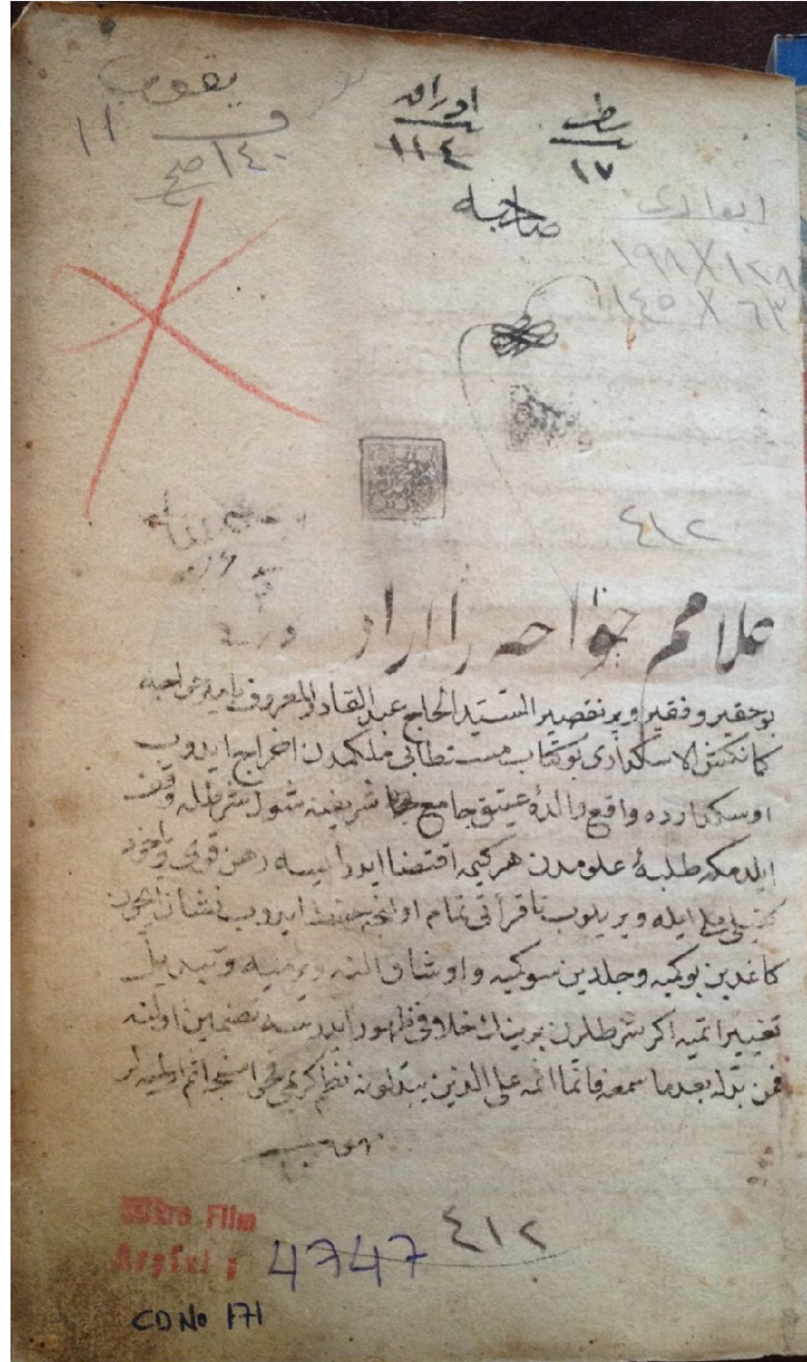


Safiyyüddin Erdebili'nin Türbesi-ERDEBİL



Safiyyüddin Erdebili'nin Türbesi-ERDEBİL

EK 5



Safvetü's-Safa Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Nüshası

EK 6



Safvetü's-Safa Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Nüshası

EK 7



أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وبويوزدنكه المخلصون على خطر عظيم يعني
بو ايكسنوك اوربر سنده مخالفت واردر بونده
قيغو يوق و بونده قورخو وارديكلر شيخ
قدس الله سره جوابنده بويورمشدركه المخلصون
على خطر عظيم شونلردركه نفسنوك علايقني كسمش
اولالر و آندن خلاص بولمش اوكالر لكن خطرده
اولالر نفسك مكرلرندن و حيله لرندن قورخوده
اولالر و عمروفا اتميه اصل مقصوده يتشمكه بيت
دلهاي مخلصان جهان پرخونست تا مقصد كار
چه هر يك چونست بو بيتك معنيسي بودركه
جهان مخلصلرينك كوكلي طوپطولي قاندر اما
مخلصلرك مقصوده يتشملرنك حالي بودر مثلا
بيول كسنه كبي كه حج قصد ايلديه اكر اول كسنه
اهلنه و مالنه و اولادينه مشغول اولمسه دخي آنلرك
سوزلرينه دكلمسه اول كشي مقصوددن كيرو
قلمز و اكر بو موانعه مقيد اولور مقصوده
يعني

3 يولنا قورسه و مكر بولنه قدم بصنسه بو علايقدن
خلاص بولور ليكن يول كسجيلردن و حرامیلردن
ويراده راحله سي دوكمكدن و يا خود خسته اولوب
مقصوده وارمدين اولمكدن مادامكه بولده در
وچونكه كعبه يه يتشدي بو قورقولردن و خطردن
امين اولدي بو ظاهر حاليدر و بشرع احوالده
بيت بيابان كه خوفناك و خطرناكست و نارفتن
حريم كعبه نا ديده بكجا اعتوان بودن يعني
بر يولده كه حرامي اوله و نجه خوف و خطرلر اوله
و اول يولا كيتمين كمسنه بونجه خوفده اولور حرم كعبه
كورمش كمسنه بو قورخولردن نجي امين اولسه در
اما باطن احوالي چونكه صوفي قيد نفسدن و آنك
علايقندن خلاص بولدي و علايقدن كه نفساني
و شيطانيدر قورتلدي و دخي صراط مستقيمه
قودي و قدمني آيته موافق آتدي كه و ان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه در و اول صوفيه سابق
بولدرد نكه شيطان بولاريدركه ولا تتبعوا السبل

Safvetü's-Safa Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Nüshası

EK 8

فتفرق بكم عن السبيل ديلمشدر • خوف وخطر وار
در • عن عبد الله بن مسعود رض قال خط لنا
رسول الله خطاً قال هذا سبيل الله • ثم خط
خطوطاً عن يمينه وشماله • قال هذا سبل على كل
سبيل منها شيطان يدعو اليه • وقرأ ان هذا
صراطي مستقيماً فاتبعوه • ولا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله • يعنى بو حديثك معنيسى بودركه
عبد الله ابن مسعود ايدر بر كون رسول حضرتى
صلعم بر ده بر طوغرى خط چكدى • وايتدى اشبو
اشبو الله يوليدر • واندنصكره اول خطك يانلرينه
چوق خطلر چكدى • وايتدى بونلر دخى يوللردر
بو يوللرك هر برينده بر شيطان واردر طالبى اول
يوله قولاوزلر • واوقدى • وان هذا صراطي مستقيماً
فاتبعوه • يعنى اول اوله چكدوكم طوغرى يولدر
اكا متابعت ايدوك • ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله • يعنى اول طكره چكدوكم يوللر شيطان
يوللريدر اكا متابعت ايتمك • پس شيخ حضرتلرى
فارس

قدس سره ايدر بيت [illegible]
ملك شاه • صد هزار و هفتصد و هفتاد [illegible]
است • بو بيتك تحقيقى اتمك لطرعقللر ممكن
دكلدر • اما ظاهر معنيسى بو اولوركه • لا انوك
دروازه سى قپوسى اولكندن شاهك ملكى اوينه
دكين يوز بيك يدى يوز يتمش يول واردر • وهر
بر يولده بو حراجى واردر • اما اولكه لا دروازه سى
قپوسندن شاهك ملك اوينه دكين ديدوكى
شو اولكه • مثلا طالب كه كلمه توحيد ديمكه باشلادى
كدم كبدر نفيلر اثباتدن • لا دروازه سى قپوسى
ديدوكندن مراد نفى ما سوادر • شاهدن مراد
بارى تعالى اوله ودار الملك اثبات اوله تحصيل
بو اولكه • نفيدن اثباته وارنجه يوز بيك دخى
يدى يوز يتمش يول وبو كسيجى واردر • وهر قدركه
سالك يولده در خوف وخطرده در • تا مقصد
وصاله يتشنجه • اما سالك كه قدمى حرم وصاله
قودى كه • وان الى ربك المنتهى در ايمن اولدى

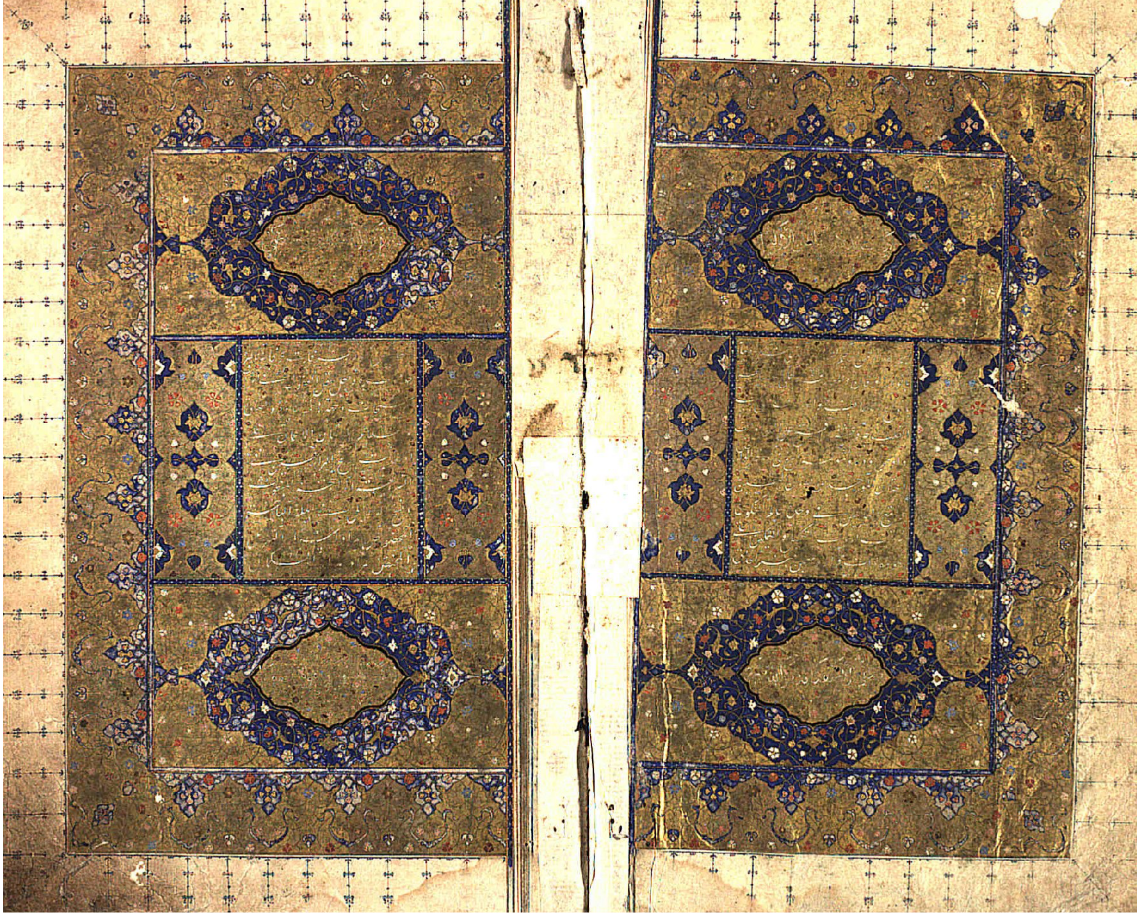
Safvetü’s-Safa Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Nüshası

EK 9



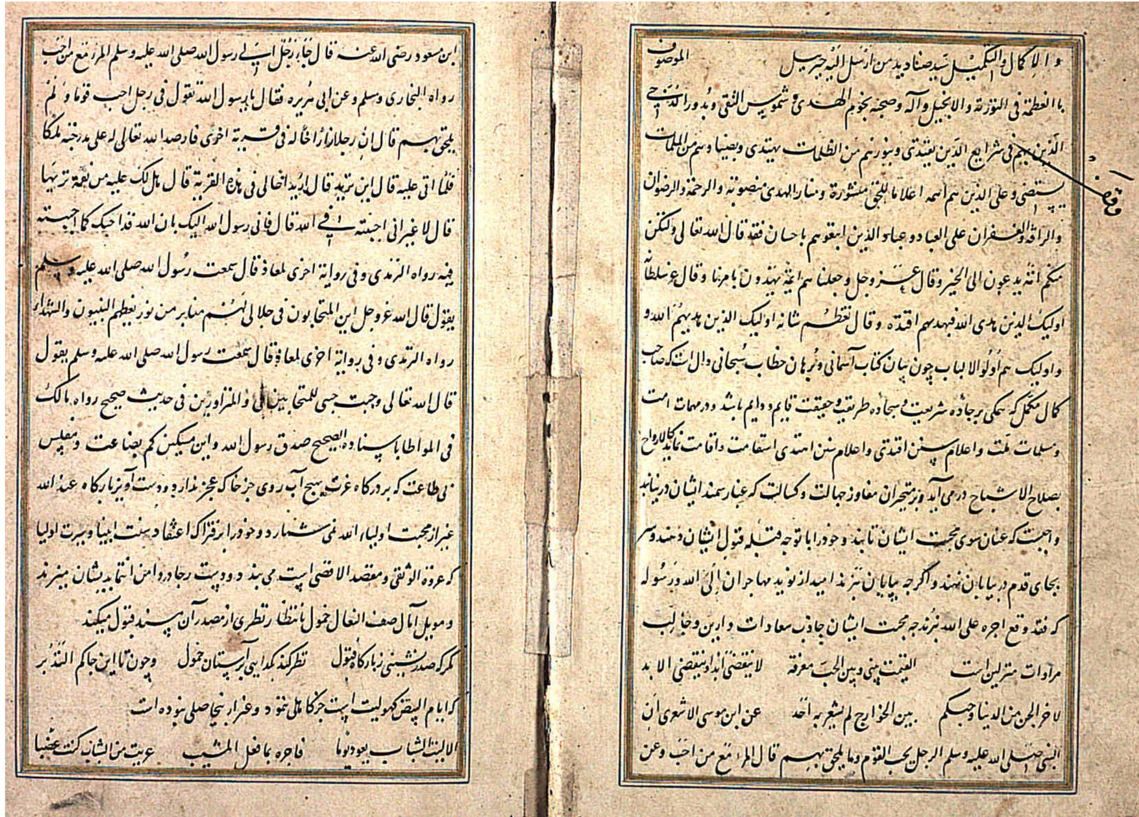
Safvetü’s-Safa Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

EK 10



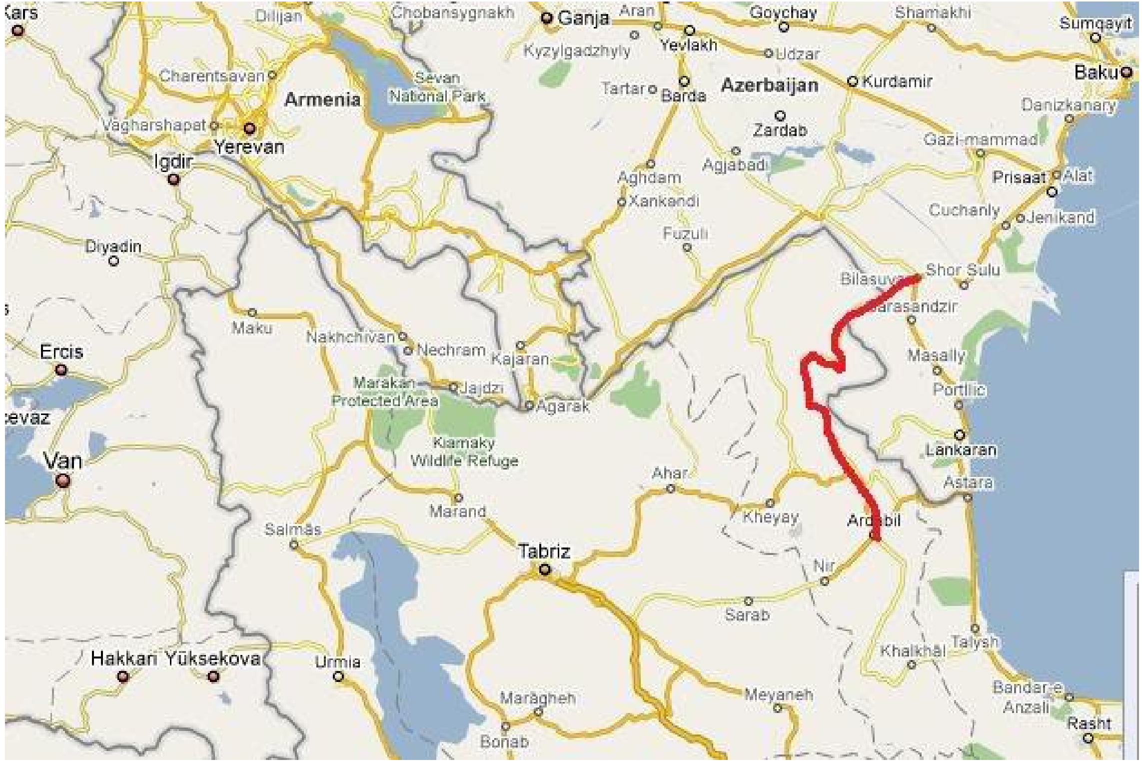
Safvetü's-Safa Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

EK 11



Safvetü's-Safa Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

EK 12



Erdebil Haritası

EK 13



Erdebil Haritası